الفلسفة في العالم والتاريخ

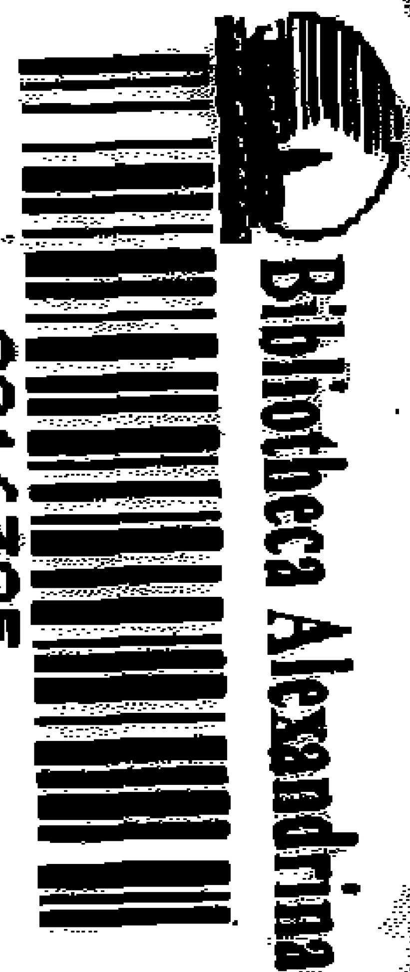
بإشراف

م. ع. مرحبا م. ر. حسن ع. ي. زيعور

الفلسفة في الهند

قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة

مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية وفي الصين



كتور علي زيعور

مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الفلسفة في الهند

الفلسفة في العالم والتاريخ

بإشراف

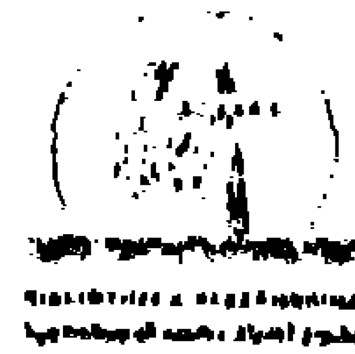
م.ع. مرحبا م.م. رحسن ع.ي. زيعور

الفلسفة في الهند

قطاعاتها الهندوكيّة والإسلاميّة والمعاصرة

مع مقدّمات عن الفلسفة الشرقية وفي الصّين

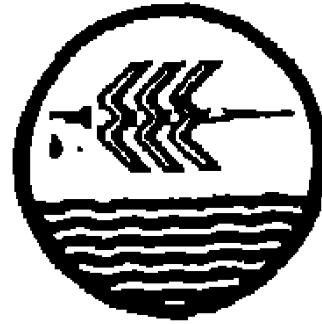
الدكتور علي زيعور



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الطبعة الأولى

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م



مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر

الإدارة: ٨٣٤٧٤٨/٩ - ٨٢١٨٤٣ - المخازن: ٨٢٣٨٢٩ المطابع: ٨٣٧١٤٢٠
فاكس: ٨٢٠٣٧٨ - تلكس: ٢٠٣٩٣
بناية لاندترايد - بئر حسن - ص.ب: ١٣/٥٢٥١ - بيروت - لبنان

تـقـديم

إعادة قراءة للفلسفة في مَواقعيتها ونِماطتها

١ ـ هل نستطيع القول إنّ هذا الكتاب هو ، في طبعته هذه أو حتى في حالته الأولى ، مجرَّد تأرخةٍ للأفكار الهندية الكبرى ؟ لا !!! إنه محاولة في الكتابة الفلسفية ؛ هو نشاط فلسفي ، أو إسهام في الفعل الفلسفي المتحرك داخل الفكر العربي الراهن / المستقبلي . لا نقدِّم تاريخاً للمعتقدات ، وللعقائد الدينية ؛ ولا تاريخا للحضارة أو للعلم وتطور الوعي في الهند . هل نجحنا في تحقيق ذلك ؟ إذا كان المقصود بالنجاح دفعُ الفكر المتفلسِفِ باتجاه اجتياف المفاهيم الهندية ، أو باتجاه أن يُحِلّ مصطلحاً فلسفياً هندياً محلّ مصطلح كَنْطي أو هَيْدَغِري ، فإن ذلك النجاح لم يحصل ؛ وحَصَل جزئياً في التجربة العربية الإسلامية التأسيسية . والأهم هو أن ذلك ليس المراد ، ولا هو مقصود أخير .

٢ ـ المقصود من إعادة قراءة الفكر الفلسفي في أُممٍ غير أوروبية ليس تهجماً ولا ينطوي على عدائية لفظية أو مستترة . القضية طموحٌ أو تحقيقٌ لنظرٍ فلسفي يطمح إلى إعادة النظر في تعريف الفلسفة ، وإلى إعادة المَعْنَية والضبط . إنّ رغبة واعية بالمحو والتطهّر ، بالنقد والاستيعاب ، تدفع إلى أن نبني فعلاً فلسفياً أوسع مدى ومختلف التمركز والتمحور . نريد الفعل الفلسفي نفسه ، وفي حدّ ذاته ؛ إننا نريد التغذّي به وتثميره ، التنوّر به وتوظيفه . ونريد للخارطة الفلسفية أو للنظر الفلسفي في الإنسان أن يتجاوز ، بعد التعلّم والاستيعاب ، خطاب كانْط ، ونيتشّيه ، وهَيْدَغر ؛ أو خطاب ز . ن . محمود ، وعبد الرحمن بدوي ، وعبد العزيز الحبابي . بذلك يتطور النظر في العقل ، بطرائقه وبمنتوجه ؛ والنظرُ

في الرمزي والنفسي ، في المطلق وفي النسبي ، في العقلي وفي اللاعقلي أو الأصطوري ، في الإنسان والمستقبل .

٣ ـ انصباب النظرانية في فكرنا العربي الراهن ، من حيث قطاعها الخاصّ بالقيم والجمال والعقل ، على ذلك القطاع عينه في فكر أُممٍ غير أوروبية ، مَتاحةٌ للتمثّل ، وللنقد ، ومن ثم للاستيعاب والتجاوز ، أو للتحرك الإيجابي المنفتح . فهنا أيضاً يبرز أمامنا أنّ النظر البوذي ، للمثال ، في الإنسان يبقى محصوراً داخل الإنسان ، وتجربة البشري . ثم إنّ الإهتمام بمقولات المساواة والعدالة والقيمة ، أو بمقولات حرية التوكيد الذاتي للإنسان وحقوقه المعادية للفقر والمرض والجهل والقمع ، اهتمام ننمّيه ونعمّقه بالإنفتاح على تحليلٍ نقدي استيعابي للتجربة في الهند (أو في الصين) القديمة ، ثم الإسلامية ثم المعاصرة .

٤ ـ نَتنمّى ونتعمَّق بالتجربة اللينينية الستالينية (وتلك كانت تسميتنا لِما كان يُسمّي نفسه بالاتحاد السوفياتي) ، على الرغم من « فشلها » أو تفشيلها ، فإننا لا نستطيع التنكّر للقول بأنها كانت تتفق معنا فيها نزال نُنادي به (في هذا الكتاب ، كما في موسّعتنا للتحليل النفسي الإناسي للذات العربية ، وفي الفكر العربي الإلتزامي الراهن) من مبادىء وقوانين فلسفية كمبدأ الحرية للعقل ، ومبدأ رفض السيطرة ، وتحرير الإنسان والعلائق ، ورفْض الفقر ومحظوظية ذوي الأموال وسلطة الإعلام ، وحق الثقافات بالإختلاف وبرفْض الهيمنة والشَّمْلَنة اللتين تحركان « النظام العالمي » في البضاعة والفكر والسياسة .

٥ ـ يريد هذا الكتاب إعادة تعريفٍ للفلسفة ؛ وإعادة نظر في خريطتها ، كما في **المواقعية والنِّماطة** ، داخل ذلك النشاط للعقل البشري عبر التاريخ وفي الثقافات . ومع التقدير لعطاء كل المنتِجين ، أنّى كانوا وأنّى كان أصلهم ومكانهم ، فإنّ التمركز للأوروبي غير مقبول هنا . ولا يحق لأحدٍ أن يبخّس فلسفة غيره ، ولا أن يدّعي لنفسه تفوقاً يُسفّل المختلفين عنه ؛ فهنا مقولتان تذكّران بالطمع من جهة ، وبالأنانية من جهةٍ أخرى : بمواقف « غير نبيلة » أي غير دقيقة ، غير بريئة ، غير عقلانية .

٦ ـ تعريفنا للفلسفة ، في هذا الكتاب ، كرأينا في تاريخها وميادينها ، في وظيفتها وفي جعلها نظرانية أو نظراً عقلانياً مجرَّداً شمّالاً في العقل والوجود والقيمة ، هو المحرِّك ، وهو الدافع الواضح والمعتِم . من هنا يُفهم أننا أقمنا هذا

الكتاب على تصورات معيَّنة محدَّدة ، عريضة ومتطورة عن الفلسفة العربية الإسلامية نفسها . نحن لا نأخذ إلى حِضْن الفلسفة العربية الإسلامية ما هو جغرافياً ينتمي إلى الهند . لا نتعدّى ، ولا نتهجّم ؛ لا للملاحَاة والمماحكة أو للنقاش والسجال . ما هو حوار ومستقبلي أنفع وأقرب إلى العقلاني .

٧ ـ لا إعجاباً بالفكر الهندي ، أو بفيلسوفٍ من مثل هيغيل أو هَيْدَغر أو هابرماس ؛ الإعجاب الصادق ، عند القاع ، هو بالفكر ، بالفلسفة ، بالعقل البشري ، بالإنسان العالِم والفنان والذي يطوِّر معارفه وأدوات تفكيره وأُسس نظره ، ويعيد تَعْضية ذاته ، ويَسعى للتغلّب على مأساته وانجراحاته . تجَارب الإنسان ، في أفريقيا أو في الصين والغرب واليابان ، منصة للنظر والتحليل ، للنقد والاستيعاب ، للتحرك والتحاور الفكري المثمِر .

٨ ـ قلتُ إني لا أقدِّم هذه « المحاكمة » للفلسفة في الهند بديلاً عن محاكمة وقراءات لفلسفة أفلاطون أو عبد الرحمن بدوي أو نيتشيه . ليس ذلك مقالنا ؛ فالمراد ليس إفقاراً بل هو زحزحة التخوم والمواقع ، وإعادة النظر في الأنماط ، ورضّ التمركز الآحادي ، ونَصرْ ما هو مختلِف ، وإعطاء المتعدّد والمغاير أو الآخر واللامتماثل حقّ المواطنية في صرح الفلسفة . وهناك المزيد ؛ لسوف تتعزز المقولة التي أولاها الفلاسفة العرب القدامى ، أمثال الفارابي وابن باجة ، مكانةً والتي مفادها أنّ للفلسفة الحق في نقد المجتمع وأفكاره ، معتقداته ومؤسساته ، فعله السياسي ونُظمه ، وجوده وقيمه . . . ومرةً أخرى ، فإن الإتجاه العام هو المحاكمة وليس المناقشة ، التسآل وليس التبخيس أو التقريظ ؛ والنظر منصبٌ على العقل وعلى الحدْس والخيال ، على العلم والفلسفة والفن ، على الحكيم والمعلّم والفيلسوف ، على اعتبار الهند تجربةً ومَتاحة، فضاءً فكرياً فلسفياً ومواقف كبرى .

* *

١ ـ بدأتُ باكراً ، بالإهتمام بالفكر الهندي ؛ متوجِّهاً إلى ذلك ، وفي ذلك ، من قِبَل المرحوم محمد علي الزعبي الذي درستُ على يده العهد القديم ، وبعض الفِرق الإسلامية الباطنية ، ثم الماسونية.. وفي الجامعة عرفتُ استاذاً لامعاً كان هو المرحوم كمال جنبلاط ؛ ولما أُتيح لي أن أُشارك في تأليف كتاب « البوذية وتأثيرها . . . » أسبقتُ اسمه الموضوع على غلاف الكتاب بلقب معلّم (وهو لقب سمعته من أحد أقربائه ، وكان المرحوم جنبلاط يقول لزواره

إنه لم يصل بعد إلى درجة معلّم) . وقد كتب في المقدمة :

« . . . على أننا على يقين أنّ الوحدة تَبرز في جميع الأديان ، ولا نجدها فيها إلا عندما نتعداها . . . ونشعر أنّ بهذه الروح [المتفهِّمة المنفتِحة] أيضاً يعيش أخ لنا كريم هو الأستاذ علي زيعور ، عَلّه يكون في بداية سُلّم المرقاة ، لأنه يتحسّس بضرورة التفتيش عن الحقيقة »[1] .

٢ ـ أنا بعيد جداً عن التفكير تبعاً لمقولة ترى أنّ المسيح متأثِّر بفكرٍ هندي ؛ هذا غير وارد هنا . إنه لا يهمّنا . لكنّ بعض المسيحيين ، في لبنان مثلاً ، فهموا المسيح والعذراء والألوهية بمعنًى هندي ، أو تبعاً لتصورات ولمرجعيةٍ هندية . أذكر ، بسرعة ، حواراً مديداً مع ميخائيل نعيمة : كان ذلك الرجل مؤمناً بالمسيح على نحوٍ خالفَ المعتقد العام ؛ ورفضَت الأوساط الكهنوتيةُ تصوراته المتهندِنة[2] . قال لي : إنه يقدِّم نفسه معلِّماً ؛ وسمّى شخصيةً لبنانية مقرونةً بلقب معلِّم . وتمنى لآخرين التحقق أو التوجّه لاستحقاق ذلك اللقب الهندي الذي يُعطى للشخصيات الكبرى الروحية والزمنية التي كانت في سيرتها وأفكارها قدوة معلِّمة .

٣ ـ أذكُر أيضاً معلِّماً كان قدوة ؛ عاش بفكره وسلوكه طبقاً للروح الهندية المسالِمة ، الصوفية ، الباحثة عن إشراق النور أو فيضه ، **المروِّضة للجسد والنفس** . . . لقد عرف الفلسفة في معناها الهندي على نحوٍ دقيق ومن الداخل ، بل هو جسّد ذلك الفكر ، وشغّل مصطلحات هندية معيداً إنتاجها بعد معاناتها أو الفناء فيها والتواحد [التماهي] معها . كان مخلصاً لمعتقداته تلك ، وأتذكّر أنه لما قرأ نهاية بوذا انفعل وتهدّج صوته ؛ ولن أصف هنا دمعةً ترقرقت في عينه حالما

(١) البوذية وتأثيرها في الفكر والفِرق الإسلامية المتطرفة ، ص ١٠ .

(٢) ومع نقد الفكر الصهيوني ، كان نعيمة يرفض الفهم اليهودي للالّه ولأبنائه المختارين [المدلَّلين] . ونعيمة حَيّن وشغَّل مصطلحات من مثل : التقمص ، وحدة الوجود ، المحبة ، التسامح ، الحلول ، الإنسان القادر على الإرتفاع إلى الألوهية ، فهم معيَّن للثواب والعقاب وليوم الحساب ، أبطال في حركة أو من مرجعية بوذية ، إمكانية التأله عند الإنسان ، إعتراضات على سلوكات للمسيح ، ربط فترة من حياة المسيح بالأسينيين ، ولادة المسيح كبقية البشر (من أب وأم) ، التفريق بين الرب والله ، مرداد ، الأرقش . . . (وهنا أفكار هندية معاصرة ـ كما سنرى أدناه ـ في محاوراتها للمسيحية الإنكليزية) .

وصل إلى قراءة السطور الخمسة الأخيرة التي وصفت جنازة المعلّم الكبير .

٤ ـ كان ياسْبِرْزْ ، ثم ك . غ . يونْغْ ، أبرز الشخصيات التي ألفيتُ فيها مدعِّماً لموقفي الموجَّه إلى الإعتناء بالفكر الهندي : كلاهما كان ، في ثقافته الأساسية ، نفسانياً أو متخصصاً بالعلاجنَفْس والتحليلنفس والصحة العقلية [النفسية ، في الثقافة العربية ، أو للتلطيف] ؛ ثم كلاهما جَعَل اهتمامه الفلسفي مرتبطاً جداً بتخصّصه الأول أو المِهْني . وأنا وجدت سريعاً ، في الفكر الهندي ، طريقةً تَنصر العلاجْنَفْس القائم على التوجه إلى وعي الصابر وإرادته ، وتأكيداً لمقولة أنّ الإنسان في حضاراتٍ مختلفة متباعدة ، وبغير تأثر أو استعارة أو معرفة ، يبلغ مقولاتٍ متشابهة ، وقوانين أو ردوداً متماثلة .

٥ ـ أكبر ظالمٍ لهذا الكتاب إنسان عالجته ، أو نبهتُ إلى أن يكون علاجه ، بطرائق تُثبِت نجاعتها الرؤية أو المنهجية الهندية أي تلك الرؤية التي يقولها الإنسان العربي العامّي في دعوته المهموم [القلِق ، المغموم ، الصابر ، المنجرِح ، العُصابي . . .) إلى الدين ، والتخلّي ، وتنقية الذات ، وتطهير النفس ، وفكّ الإرتباط مع التنافس والصراعي والإمتلاكي ، والعودة إلى الطبيعة ، والصفاء ، والارتياح ؛ وما إلى ذلك في ذلك الخطاب في الصحة النفسية والوجود ، من طرائق « رخوة » غنائية لكن إشفائية وإتّقائية .

٦ ـ كنْتُ أتمنى أن أُتابع تطوير هذه الدراسة ، بعد صدور الطبعة الأولى ؛ مُنِعت عن ذلك ظلماً ، وأنا أشدِّد على ذلك النّعت الذي يُمثل جانبَيّ اللوحة : انقهار من جهة ، وتعسُّف التافه الغبيّ من جهةٍ أخرى . لا مازوخية ، ولا سادية ؛ ولا هما قائمان معاً وبتداخلٍ ، في أساس تلك الظاهرة . وأضَع أمام الوعي أيضاً أنه لا تبرير ولا تغطية ، ولا استجلاباً لرثاءٍ ذاتي ولا مَطْلباً تَطهُّرياً ، في تلك الحالة . فعسى أن تكون الأيام مع هذه الطّبْعة أخفّ وطأة ؛ لعلّها ستكون إيجابيةً ، تطويرية .

* * *

١ ـ الأفغاني ، في الوطن العربي ، يُفهَم جيداً إذا أقمنا علاقة بينه وبين مفكر متفلسفٍ داخل القطاع الإسلامي للهند (للمثال : أحمد خان) . ومحمد عبده يذكِّر كثيراً بالسيد أحمد خان ؛ يَستدعيان أحدهما الآخر بل يؤخذان على مهادٍ أو إهابٍ مشترك متشابه في ردّهما على مشكلات العقل والقيم . وينفعني

أيضاً ، في عملية البحث عن الحقائق وتطور المفاهيم ، تحليل الفكر الهندي عندما أتفحّص ابن الراوندي ، والسرخسي ، والرازي . . . وهل أستطيع إغفال الندوي والمودودي في عملية قراءة مفاهيم بعض التيارات العربية الإسلامية ؟ ومَن يغفل التلازم بين إقبال والأفغاني[1] ؟

٢ ـ ثم ، من جهةٍ أخرى ، لا نستطيع حذف الترابط والتلازم بين إقبال والفيدانتا ، بين المفكر الهندوكي ونداءات الإسلام ، بين كبير والمعتقدات الهندوكية . كلّما زاد الاهتمام بتطور الأفكار وتفاعلها كلما زاد الإقتراب بين الأمم ، بين عطاءات العرب أو الإسلام والهنود ، بين عطاءات الشرقي واليوناني ثم الأوروبي والمسلم .

٣ ـ يتفق الفكر العربي المعاصر ، وقبله فكرنا الاجتهادي (النهضوي) ، مع « الهنديات » المعاصرة في عملية المجابهة الحضارية وإنتاج المعارف والحضارة . وكلاهما ينفعه « علم الرضات الإستعمارية) ، و« علم المصطلحات المقارنة » . وسنرى أن الأفكار الكبرى تتلاقى إلى حدّ أن خطاب غاندي ، على سبيل العيّنة ، يَظهر خطاباً يتفق في أُسُسه ومضمونه ، اتفاقاً سديداً نافعاً ، مع التوجهات الكبرى للفكر إنْ عند العربي أو في الأمم الباحثة عن الإسهام وتحقيق الـذات والتكيّف مع الذات ومع الآخر بعقلانية وطبقاً لقواعد المعاصَرة والصحة العقلية . فللمثال ، يُعَدّ غاندي فيلسوفاً يُمركِز على تهذيب النفس ، وقانون الحبّ ، وسلطة التقشف والزهد ؛ فهو مفكّر أخلاقي ، بل هو يوجّه العمل السياسي والإجتماعي بروح خُلُقية (را : الجائينية) ، إذْ يُعرف له مبدأ الأهِمْسا ، الـساتياغراها ، الأباريغراها . . . ومبادئه المحارِبةُ للتفريق بين الأديان، وبين الطبقات ، أو بين المرأة والرجل ، ورفضه لمعاملة « المنبوذين » ؛ إلى جانب تشديده على التربية الوطنية في الهند ، وعلى ما هو إنساني وخاص بالإنسانية ، وعلى الإشتراكية والديموقراطية ، وامتصاص أو تَهْيئة التِّقانة [التكنولوجيا] والعلم الغربي المخضَّع أو اللامعادي لما يُقال إنه قيم روحية [قيم القلب ، والتصوف ، والعواطف ، والمثالي ، إلخ . .] . أليس ذلك الكلام ، وهو سهلٌ وطيّب

---

(١) عن خطاب الأفغاني إلى الهندي ، را : زيعور ، الأفغاني وعبده في إشكاليات التربية والقيم واللاوعي السياسي ، بيروت ، مؤسسة عز الدين ، ١٩٩٣ ؛ أيضاً : المخزومي ، خاطرات جمال الدين . . . (بيروت ، المطبعة العلمية ، ١٩٣١) ، صص ٣١ ـ ٣٢ .

القلب ، كلام مبذول عند أيّ أديبٍ أو في الأدبيات الشائعة عندنا ؟

* *

١ ـ نُعيد ، في هذه المقدِّمة ، تقييم بعض تحليلاتنا النقدية للخطاب الهندي في الإنسان وفي القيم . ونؤكّد رفضنا لخطابٍ غربي ناقصٍ « تحاملَ » على « الشرقي » . كما نؤكد أنّ الإهتمام الأقوى هو بأن نحلّل ونحاور ، وليس أن نؤرّخ أو أن نصف ؛ ثم بأن نثير السؤال ونُقلِق الإستجابات الكبرى وليس بأن نراكِم أو نسرد الإيماني والعقائد الدينية أو السلوكات في العيش . الإهتمام بالمصطلحات الفلسفية ، بالعقل والتنظير ، بالتسآل عن الوجود وعن معنى الحياة أو عن قيمة الإنسان وقدرته ومصيره ، هو الإهتمام الذي ينبغي أن يطغى . يهّمنا الفكر للحياة ، والفكر المنظِّم للأنساق والفرضيات الكبرى حول التفسير والتغيير في مضمار المبادىء الكبرى والعلل والقوانين الأشملية .

٢ ـ اعتذر عن عدم التلبّث الكافي أمام محطاتٍ لافتة كثيرة ، من مثل : نظرية غاندي في الإنسان والأديان والطبقات ، في المرأة والأعراق والفقر ، في الظلم والجهل والمعرفة . . . ؛ محاكمات الفكر الإستشراقي الذي يَرّد نظرية الجوهر الفرد إلى الفضاء المعرفي العربي الإسلامي وليس إلى الفضاء اليوناني ، وذلك ليس حباً بالعلم والحقيقة بل توطئة للقول إنّ تلك الفكرة العربية الإسلامية ذات أصلٍ هندي ، ومن ثم تغطيةً للقول العنصري المتعصّب بأنّ العقل العربي الإسلامي لم يُنتِج أصيلاً ولا مفاهيم عميقةً أو نظرياتٍ عقلانية كبرى .

٣ ـ ولم أُحاكم بتفصيلٍ قطاع الحِكَم والأقوال المسبوكة ومحاسنِ الكَلِم ؛ لا ولم أجعل الإشراق الهندوسي نظيراً للوحي أو للعرفان ؛ والإنطفاء مذكراً بمصطلح الخلود (أو الجنة ، العالم الأُخْروي) . . . إلاّ أنّ الفكر العربي الراهن يقدّر ويستوعب الفكرة الهندية التي تجعل الإنسان قادراً ، كالحال عند الصوفي العربي المسلم ، على الإرتفاع إلى حيث وحدة الشهود أو إلى الإندماج في المطلق . إنّه لمن المثري للفكر الفلسفي العربي الراهن أن يُعيد قراءة تجربة الإنطلاق والإنتهاء من الإنسان وفيه أو تجربة اجتياف الكمالات عند الإنسان .

٤ ـ كان جائزاً ، مستساغاً وحصيفاً ، أن نُشدِّد ، أكثر مما فعلنا هنا ، على تحليل وقراءة الفكر العربي الإسلامي مع الذي تأيد بالبرهمية . فذلك القطاع « الدهري » ، أو العربي الإسلامي الهندوكي [المتهندِك ، المتبرهِم] ، الذي

يتمثل بالرازي والسرخسي وأبي عيسى الوراق[1] ومن إليهم ، يتيح الإمكان والحقل من أجل قراءة لعبة الفكر في لحظةٍ تاريخية حضارية ، وفي صراعه مع المقدّس أو مع المعتقد الديني نفسه . هنا تجربة ، ومرحلة ؛ لقد كان العقل العربي الإسلامي ينقّب ، ويتخطّى المحلّي ، وينظّر ، ويبحث في قوانين العقل البشري ، ويؤيّد وظيفةً لهذا العقل ، ويُحمّل للإنسان مسؤولية كبيرة تظهره سيّد نفسه ومصيره ، ومُبدع قيمه بلا حدودٍ حيال المبادىء والقوانين الأعم .

٥ ـ ويبدو بوضوحٍ كافٍ أن لا مجال في هذا الكتاب لإعتبار الغرب مركزاً ، أو منبعاً ، أو مثلاً أعلى وفكراً أمثلياً . . . لم يؤخذ الفكر اليوناني كمعجزة ، لكن ذلك لم يمنع من تقديره العالي (را : مارتِنْ بِرْنالْ ، للمثال) . كذلك فنحن أولينا اهتماماً بارزاً بقراءة الفن الهندي ، وباستعماله كطريقٍ جائز لدخول الحضارة الهندية أو للتعرف والفهم والاكتناه . ولم نقلّل قط من عطاء الهند في دنيا العلم . وفي المسعى لإعادة التقييم ، وللتموقعات والنماطة ، تساءلنا حول ثيمات وإشكاليات : لماذا لم يتفاعل الفكر الهندي مع الفكر اليوناني بمقدار ما حصل في التجربة العربية الإسلامية التأسيسية . كما أثرنا إشكالية الخطاب الهندي المعاصر في إستجابته للتحديات أو للحضارة الغربية ، وإشكالية تغلّب الأفكار « الرخوة » عندنا كما عند الهندي (فكر غنائي ، صوفي ، حدسي ، مقولات بعالمية الفكر ، وبوحدة الأديان ، التثاقف ، المواقف المحافظة . . .) . وسنرى أن الفكر الهندي يطهّر نفسه برفضه للغرب ، وبمهاجمة الغزو الفكري ، وبقضايا شائعة في « العالم الثالث » كنقد الفعل السياسي والسلطة والسيادة .

٦ ـ ننتقد ، في كل فكر ، مزاوجةَ العقلاني والغنائي ؛ ونرفض التلفيقانيةَ حيث تتصالح المتناقضات كالوحدة والكثرة ، العرفاني والتجريبي ، الفيدانتا وهيغل أو الوجودية ، الميثولوجي الهندوكي واللوغوس ، الفلسفي والإيماني أو الإيديولوجي ، المحلي وما هو غربي محض أو عائد للدار العالمية للفكر والفلسفة . . . فالتوفيقاني ، والنزعة الإنتقائية ، كالسجالي والمعارك اللفظية الفارغة ضد القاهر القديم أو ضد الغزو الحضاري القائم ، مقولاتٌ تستلزم الكثير من التحليل والتدقيق ووَعْيَنَة التحريضي والتطهيري واللاامتمايز .

* * * *

١ - فيما عَنى الفلسفة في الصينَ أي ، تسهيلاً وتعجيلاً ، الفلسفة الصينية فإننا نجابه هنا ، ومنذ البداية ، الموقف الإيديولوجي الذي كان يتخذه الغَرْب [أوروبا الغربية] منها . قُدِّمت باستخفاف ، وبنزعة لا تُخفي ولا تُقنِّع الإستعلاءَ ودعوةَ الفكر الصيني إلى التمدّن والتَّغَرْبُن . ولاقى الصيـني المرارة ، كأُممٍ أخرى ، من الإنكليزي وأضرابه . أما الأهمّ فهو ، هنا ، التجربة الصينية في تعاملها وعلائقيتها مع الحضارات الأقوى ، أو مع « الدار العالمية للقوة والفكر والسلعة » . بذلك تستدعي التجربة العربية ، والتجربة الهندية ، حيث المثيرات تولِّد استجابات : **التيار الأصولي** ، أو الاستمساكي ، المحافظ . . . ؛ **التيار المغَربِن** ، الإستسلامي ، الذي يمحو الذات ويَنبهِر بالمعتدي القاهر أو الإتّساعي . . . ؛ **تيار التعلّم والتجاوز** . . .

٢ ـ الصين ، تلك القارة الجرارة أو ذلك الصاروخ ، قدّمت للبشرية ما هو كثير ومؤثِّر إنْ بالنسبة للحضارة وفي أوروبا أم للحضارة العربية الإسلامية . ذاك كان في العلم ، وفي الفكر ، وفي الفعل السياسي وتنظيم المجتمع . . . ونرى الفكر الصيني ينظِّم علاقة مع الطبيعة ، ويبحث عن ماهية الإنسان أو في وجوده ؛ كما أنه اهتم بالنظر في التفكير وإعمال النَّظَر والعقل في معنى الحياة والإنسان والمستقبل (ومن المفارقات أنّ البعض يَعد اليوم الفلسفة الصينية وجودانية) .

* * *

١ ـ لم نجد بعد الفلسفة التي قدّمت الاستجابة القَطْعية والنهائية على إشكاليات الوجود والمصير ، ولا على معنى الإنسان ومعنى مأساته وتجربته ، أو قيمة قيَمِهِ وحكمته ومساره حتى اليوم . هل القيمة الكبرى لفلسفةٍ (الهندية ، الصينية ، الفلسفات الملحِدة) تُفسَّر بكونها فلسفة أخذت الإنسان مكتفياً بذاته ؟ لا أقول إنّ فلسفة بقيت مهتمة بالسلوك والفضيلة أو شديدة الإرتباط بالمجتمع وبما هو يومي وعملي هي فلسفة أدنى أو أرفع من فلسفة لم تهتمّ إلاّ بالعقل والوعي أو بالمطلق أو بالمنطق . . . إنّ إحترام كل فلسفة ، كاحترام كل أمة أو كل عقلٍ وعرق وثقافة ، موقف يمليه الوعي الفلسفي أو هو موقف فلسفي . وهذا الإحترام ، والمحبة ، يقودان اليوم ومستقبلاً إلى النقدانية الإستيعابية للخطاب الأشهر ، في الدار العالمية اليوم ، في العقل والسلعة والحداثة والمستقبلانية .

٢ ـ لا أتوقع أن يَصرف الفكر الفلسفي العربي نظره عن الفلسفة الألمانية ، أو الإنكليزية التعبير ، لمصلحة الفلسفة والمصطلحات الفلسفية الهندية . حتى القطاع الفلسفي العربي المهتم بالفلسفة « الغنائية » (الصوفية ، الرّخوة ، المثالية ، المغنّية للحدس والتأويل والرمز والعرفان وما إلى ذلك) يفضّل قراءة مثيله عند ذلك « الغربي » . فكأنّ الهندي أبْعد عنا ، أو هو يُعتبَر عندنا صعب المنال . لكأنّنا اعتدنا التأثر بالأقرب ، أو بمن نعرف لغته ، ونشتري بضاعته وأسلحته ، ونستهلِك سلعته وصورته وإعلامه . . .

٣ ـ أشكر الصديقَين في الإشراف على مشروع « الفلسفة في العالَم والتاريخ » : **الدكتور** م . ع . مرحبا ، الذي يتولى إعداد الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية الإسلامية ، وفلسفة ما قبل الفلسفة ؛ ثم الدكتور م . ر . حسن ، الذي يعتني بالفلسفة الغربية في قسميها الحديث والمعاصر . ونحن ، ثلاثتنا ، نبتهج بتقديم الشكر للأستاذ حسيب عز الدين الذي دعا للمشروع ، وسانده وأخرجه .

ع . ي . زيعور
الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب ـ بيروت

مدخل

تمهيد

١ ـ العقائد الشرقية، الفكر الشرقي، الفلسفات في الشرق، الفلسفة في الشرق، الفلسفة في العالم أو عند الإنسان. . . تلك هي التسميات المتراتبة التي مرّ بها « تاريخ الفلسفة » ، في أوروبا ، في نظَره إلى الفسلفة كما عرفتها البلاد الغير أوروبية .في البداية ، قالوا إنّها عقائد وطقوس وإيمانات مع شعائر دينية ؛ ثمّ قالوا بفكر شرقي ؛ ثم ازدادوا قرباً من الحقيقة فرأوا في ذلك الفكر فلسفات ؛ ثم رأوا أن الفلسفات واحدة ، مختلفة الاتجاهات . . . ادّعوا بوجود شرق ، وفكر شرقي ؛ ثم بفعل التاريخ قالوا بفلسفةٍ وفسلفاتٍ شرقية . تأخّروا حتى اعترفوا بوحدة الفلسفة ، بوحدة الحضارة البشرية ذات المظاهر المتداخلة. توقّفوا كثيراً عند فكرة « الشرقانية » ، أي وجود شرقٍ متميّز عنهم، عن الغرب ، إنْ من حيث العقلية والسلوكات أمْ من حيث النظرُ إلى الوجود والله والمستقبل.

٢ ـ ما يكون « الشرق » ؟ إنه ، من وجهةٍ جغرافية ، مصطلحٌ متراجرح ما ومبهَم أيضاً . ففي كلّ بلد شرق . ثم إنه، من وجهةٍ حضارية لا يتغير بالغير الأمم: فاليوناني ، قبل الإسكندر ، كان يطلِق على بلاد فارس اسم الشرق؛ وبعد فتوحات المكدوني اتّسعت تلك الرقعة فطالت بلاداً تصل حتى الصين . وفي الفلسفة الوسيطة ، أو التاريخ الوسيطي الأوروبي ، كان ذلك المفهوم يشمل الديار الإسلامية . وليس آخر تلك التشنّجات غير تقسيمات أخرى من مثل: الشرق الأقصى، الأدنى . . . وللشرق في فكر الأوروبي ، عند العامي والرومانتيكي والمغامِر ، صورة أسطورية خلقها الخيال والتوهمات تارة ، والتعصّب والأطماع أو العِرقية والأنا المركَزية تارة أخرى . وقيمة « الشرق » ،

علمياً وحضارياً ، في نظَر الأوروبي أو « الغربي » ، مترجرجة هي أيضاً ومنسوجة : ضئيلة ومنحطة أحياناً ؛ ثم منقِذة أحياناً أخرى قليلة ،عُرفت مؤخراً .

لكن ليس أساسياً أن نرى الشرق بعين الغرب وكما فهمَنا هذا الأخير . فما نقصده اليوم بفلسفات الشرق ، وهو مصطلح مأخوذ عن التراث الفلسفي الغربي ، يعني سائر الفلسفات التي أعطتها أمم الهند والصين واليابان وفارس والعرَب وما أشبه . . . وفي رأينا تسمية زائفة كهذه أكنّا نرتضيها تحت تأثير النظرة الأوروبية غير السليمة ؛ وصار يجدر بنا إقامة النظرة الصائبة إلى المشكلة . وبالتالي ، فلا بد من رفض إطلاق مصطلح « حضارة شرقية » على الحضارة العربية ؛ فنحن نعتبر هذه حضارة عربية حَوَت وصَهَرَت ما دعي ذات يوم بالديار الإسلامية (من تركيا إلى إيران ، إلى الوطن العربي بمداه الجغرافي الراهن . . .) .

أما ما سنقصده ، في بعض هذه الفصول، بفلسفاتٍ شرقية فهو القصد الأوروبي عينه . لكن ذلك مؤقتاً ، ولتسهيل التحليل ومن ثـم لإظهار المفارقة والتجني في التسمية .

٣ ـ أحدث الإنبهار ، المبلّيّ أو الصادق ، بالفلسفة الغربية نوعاً من سوء الرؤية أو من الغاشية على العين العربية . وهكذا فإنّ الإعجاب الانفعالي وغير المتزن ، بأعلام غربيين، نظير هيغيل وبعض أتباعه أو هيديغر ومجلوباته وطلابه ، ساهم في تعميق ما توده لنا الثقافة والسياسة والأطماع عند الأقوياء .

وأسهمنا ، نحن الضحية ، في إضعاف ذاتنا أمام المتغلِّب . فقد أحدث العقل الغربي فينا صدمة انفعال . وتقبَّلنا ، إلى حد متفاوت ، تلك الصدمة . وبذلك عزّزنا في أنفسنا نظرة الغربي إلينا ، وابتلعنا ما يودّ الغربي أن يولّد فينا من مواقف واستعدادات لتقبّل فكره ، وسياسته ، ونظرته إلى فكرنا وشعوبنا ؛ وللمستقبليات (را : علم نفس الرّضات الإستعمارية) .

وإذن ، فقد أحدث المتغلِّب ، أي القويّ ، فينا موقف اللاتوازن. لقد نظرنا فترةً إلى الفلسفة على أنها بنت اليونان تارة ، ونتاج أوروبا حديثاً . وبذلك فإن المغلوب أخذ نفسه على أنه دون الغرب نظراً وبحثاً وقدرات . هنا بَخَّسَت الضحيةُ ذاتَها بذاتها ، فكأنّها تعاقِب نفسها بالاستسلام والإمحاء .

وفي رأينا ، إن استعادة التوازن ، في الموقف الذي هو سلوك وفكر ، يَستلزم تعزيز الأرضية (الواقع الاجتماعي المُعَقْلَن والمكتفي والقويّ) . فإذا استقلّت السياسة، بمعناها الواسع ، استقلّت الإرادة أي صارت أكثر حرية وأعزّ .

إلّا أنّ ذلك لا يعني انتظار تكوين المجتمع المستقِلّ (الذي لا يَجرح الفرد ، ولا يعادي القيم الإنسانية ، ويوفّر اللقمة والحرية) كي يتأتّى أو يتفجّر النظر أو الفلسفة المستقلة . فالفلسفة ، والنظر ، يستطيعان الاستباق . يعني ذلك أنّ الفلسفة يجب أن تساهم في بناء النظرة المتزنة للذات ، والعلائق مع القويّ ، داخل الدار العالَمية للإنسان والسلعة .

تستطيع الفلسفة إذَنْ العملَ على استعادة تقييم اعتبار الذات لذاتها ، وعلى الأخذ الواعي والمعقلَن للأنتَ الذي وضع ذاته ، وساعدناه على ذلك بوعيٍ ودون وعي ، في منزلة أولى . من هنا ، إذَن ، تنبع ضرورة المعالجة الواعية للذات في تراثها ، وثقافتها ، ونظرتها إلى الوجود والتاريخ .

وعلى ذلك فإننا نحاول ، في المحاضرات الآتية ، تقديم الفلسفة، كما عرفتها الهند ، على أنها تتمتع بأَبْعاد لا تقل عمقاً وعَقْلَنة وإنسانية عن الأبعاد التي تمتّعت بها الفلسفة في أيّ من الأصقاع . وإن استعملنا كلماتٍ أكثر قلنا :

إنّ الفكر واحد ؛ ومفكّري أوروبا ، ومن إليها راهناً، هم نتاج تاريخي ونتاج لا يَدقّ تفسيره ولا يصعُب فهمُه .

وإنّ الثقافات تتداخل وتتكامل ؛

وإنّ الإنسان واحد ؛

وإنّ الأعراق تتساوى ؛

وإن العقل البشري يتّبع ، في استجابته على التحدّيات القادمة من الطبيعة أو السلطة ، طرائق متنوعة جداً لكنها واحدة من حيث وجودها عند كل الأمم ؛

وإنّ ذلك كله ، بالطبع ، لا يعني وجود أمم لم تُعطِ أكثر من غيرها . بل يعني أنّ الأمم التي أعطت للبشرية ، أكثر من الأمم المخالفةِ المختلفةِ عن غيرها ، لا يحقّ لها التبجّح ، ولا السيطرة ، ولا إجحاف حق الآخر؛ بحجة نقصٍ ما أو التذرّع بعرقٍ أو لونٍ أو عقلية أو إمتلاكات .

٤ ـ الإجحافات الغربية بحقّ الشرق كثيرة . حصل تطور في نظرته إلينا ؛ لكن بلا سريعِ تحسّن . ما يكتبه الإنكليزي أو الأميركي ، مثلاً ، عن الهندي ، أو عن العربي ، لا يخلو من تَخيّل ، واستغراق ، واستعلاء ، وما إلى ذلك . . . إنّ ما كُتب خلال قرون عن العرب ، مثلاً ، لم يتطور كثيراً ، وإنْ تغلّفَ بالأكثر من الألفاظ المرفّهة ومن « المحاولات » الموضوعية والميدانية .

. . . أتذكّر أنّ أحدَ أساتذتنا ، في باريس ، أقام جدولاً بالقيم التي تسود في الغرب ؛ وبالأخرى التي تمثّل الشرق . وكان غولْفِنْ ، وهو إختصاصي في العلوم الاجتماعية ، يتلذذ عند تحليل جدوله . وفيما يلي أشهر موضوعاته التي ردّدها بوثوقيةٍ وإطلاقيةٍ يجرحان الطرائق العلمية ، والدراسةَ الإناسية والفلسفية :

أ/قيم الغرب؛ خصائصه العقلية:

إنها قِيَم التغلّب على الطبيعة ، السيطرةِ على الواقع ، العقلانية وعبادة العقل ، الاتجاهات والمواقف الموضوعية (الموضوعانية) ، القيمة الأولى للإنسان ، الحرية والمسؤولية للفرد ، الشعور بالشخصية ، المبادرة الشخصية ، تقديس العمل أو تعظيمه واعتباره في الدرجة الأولى لسُلّم القيم ، النظام والتنظيم ، الصراحة ، النبل ، اعتبار المرأة كائناً مساوياً للرجل ، الانتاج الأمثل ، تقدير الزمن تقديراً علمياً ومملوءاً . . . والغرب ، فوق ذلك كله ، هو الذكورة ؛ أو هو المبدأ الذكوري . وهذا ، بنظر غولفن الذي هو عيّنة ممثّلة ، في مقابل الشرق الذي هو الأنوثة ؛ المبدأ الأنثوي .

ب/ قيَم الشرق (الثابتة ، المزعومة):

إنّها ، كما يقدّمها الغربي عموماً وكما أوردها أستاذنا « الظريف » ، القيم الغربية معكوسة . فمقابل التغلّب على الطبيعة يضع الشرقي ، كما يُقال أو يُزعَم، الاستسلام للطبيعة أو الغناء لها ودمجها في ذاته ، والتشارك معها/participation ، وتكليمها بإعتبارها كالكائن الحيّ ، أو قسماً من الذات الحيّة . وفي الشرق غيبية ، وروحانية ، وحدسيّات ، ومثالية ، وتصوفيات . . . للشرق روحٌ خاصة، وعقل خاص وثابت ، وخالد ومقيّد ، إشراقي سطوري . . .

ومقابل الحرية والمسؤولية والشعور بالشخصية الفردية واعتبار الذات للذات ، عند الغرب ، يضع الشرقي ، كما كان يُقال ، قيمة أو مبدأ التخلّي عن الذات للجماعة ، والاندماج في الكليّة والجميعية والمجموعية . وبالتالي فلا شعور بالشخصية الفردية ، ولا بالحرية ؛ وليس هناك وعي بالمسؤولية . أما المرأة فهي متعة ومتاع ؛ أو هي شيء، مشبوهة . . . إنها قسم من الليل الشرقي، لا أكثر (فلنتذكّر : المرأة الشرقية عند فلوبير، مثلاً ، أو في التخيّلات الغربية حول « ألف ليلة وليلة » . . .) . والرجل الشرقي ، إذا شئنا المتابعة لأفكارهم عنا ، يَقْبع : يتوقّف عن العمل متى شَبع ، أو أمّن لقمته . لا عقلانية ، لا موضوعية ؛ بل انفعالية وذاتانية ، وحَذَر والتوائيات . لا يَعرف النظام ، ولا التنظيم ، ولا استغلال الزمن ؛ إذْ الزمن بلا معنى ، خطّي ، فتوري وغير فعّال. والفكر غير نظامي ؛ فالأساطير والأوهامية والمزعميات والخرافيات تسيطِر وتقود . وفي الشرق ، بَعْدُ أيضاً ، تشاؤمية مطبقة ؛ والمعرفة لا تكون إلا في خدمة الدين ، ولأغراض نفعية فقط أو عمليةٍ لا منزَّهة ومجرّدة . والتنظير معدوم ؛ وكذلك هو أيضاً النظراني أو ما هو عقل محض .

(. . .) وطلبتُ مقابلة الأستاذ متشجّعاً من بعض الأصدقاء الهجوميّ المواقف ؛ وذلك إثر مناقشة دامت حوالي الساعة بعد انتهاء المحاضرة . وفي المقابلة أوردتُ ، بموقفٍ تلميذيّ ، ما أعرفه عن الآلانية / machinisme . . . استشهدتُ بالألمان، وكان الأستاذ يهاب الفكر الألماني ، أمثال اشبنغلر ، كيزرلنغ . . . ؛ وأوردت أفكار ف . برّو / Perroux بعد أولئك المفكّرين . ثم أنهيتُ الحديث ، الحديثَ التلميذيّ ، أمام أستاذنا بكلمة تَيْلور : «ليس عليكم [يتوجّه للعمال] أن تفكِّروا . فهناك أناس هنا دفعنا لهم أجرة كي يفكّروا » . وكدّستُ كلّ ما كنتُ أحفظه عن مثالب الرأسمالية ، وأوضاع العمال في ذلك النظام ، و . . . ، و . . . الخ .

والحقيقة أني كنتُ يومذاك متخذاً موقفاً واحدياً ، غير متّزن . وكذلك كان قد فعل الأستاذ . إذْ أنكرتُ عليه التجريد ، والتعميمْ ، والإطلاقية ؛ ووقعتُ في الإنتاج المعرفي تَبْعاً لتلك الأواليات عينها . . .

فمثلاً الحديث عن العائلة في المجتمع الصناعي يُحدِث الغرابة . لكن الظاهرة معقولة ؛ وسيصل إليها حُكْماً كل مجتمع سيأخذ بالصناعة والآلة . لا

عواطف، لا حبّ، لا دفء، لا . . . ، لا . . . ؛ كانت صاحبة الفندق لا تلتقي وزوجها ، صاحب معملٍ بعيدٍ عن باريس ، إلّا في الأعياد أو المناسبات ؛ أي في كل نصف عام تقريباً . أمّا طفلها فكان في مدرسة داخلية . قد يكون هذا النمط حتمياً في عالم المستقبل ؛ وقد صار طبيعياً ، أو ما إلى ذلك . لكن هل يعقل هذا في نظر العربي ؟ يصبح معقولاً ، ربما ، إذا أُخِذَ في سياقه وقرائنه ، على مهاده العام . لماذا ، إذن ، لا نأخذ الشرقي في مهاده حتى يبدو عندئذٍ صاحب عقلٍ كالعقل « الأوروبي » المزعوم ؟

٥ ـ أذكر أن أستاذاً فرنسياً آخر ، وهو اختصاصي في العلوم الاجتماعية ، قدّم لنا في القاعة صُوَراً مأخوذة لمقبرة شهيرة في باريس . وأشار إلى القبور الجميلة البناء ، المزيّنة ، والمزدانة ؛ ورأينا التماثيل ، ومعطيات فنية كثيرة . خلّابة كانت ؛ فِعْلاً . وفي المرحلة الثانية قدّم الأستاذ صوراً لبناية ضخمة ، على الطراز الأميركي أو على الطراز الذي تستلزمه حاجيات المجتمع الصناعي ، تسكنها عائلات فرنسية . الأبواب مقفلة ؛ لا علاقات إنسانية . لا مشاعر إنسانية . لا تواصُل ؛ وحتى لا تعرُّف أو أدنى تحية بين القاطنين ، لا اهتمام أحد بأحد . . . الإنسان متروك ، بلا معين ؛ مهجورٌ ، ملقًى أمام مصيره ، مشملن ، قطيعاني ، بلا وجهٍ أو اسم، كالجميع ، مسيطَراً عليه ، برغي ، غائب ، غريب . . .

صحيح ذلك! وحتى في العمل أو في النادي يبقى الإنسان مفرداً ، لا يعي الكينوني في شخصيته ؛ كالزرّ أو كشيء أو رقم ضمن مجموع لا يعرفه . الإنسان بلا داخل ؛ بلا سرّ ؛ بلا عواطف وأعماق . لا يعرف الفرح ، ولا ما هو أبعد من اللذة والمال والعمل ؛ مرغَم على إشباع حاجاتٍ متزايدة يخلقها فيه باستمرار المجتمع الصناعي ، والدعاية ، والإعلام ، والتقليد . إنه يعرف الدخّان ، والرتابة ، والتشابه المستمر ، وعدم التجدد أو عدم الانشغال بغير اليومي ، والكمّوي ، والاقتنائي والاستهلاكي . إنه مختزَل إلى كسْب ، إلى بضاعة ، إلى كمية ، وإلى رقم ، أو إلى أداة . الأتْمَتَة أبعدته عن ذاته ؛ ولم يوجَد بعد النظام الذي يحوِّل تلك الظاهرة الصناعية إلى خدمة الإنسان مأخوذاً من كل جوانبه ، وفي قيم إنسانية أو في روحٍ مجتمعيةٍ لا تسحقه .

٦ ـ تخيَّل الأوروبيون ، وخاصةً في فرنسا وألمانيا وانكلترا وهولندا ، الكثير عن بلاد سمّوها بالشرق . وفي ذلك التخيّل كان لا بدّ من أن يكثر ، كالحال في

ظواهر التخيّل ، التحامل ، والإسقاط ، والتبرير ، والتخريف ، والنسْج ، والرومانسية ، ونكران الواقع ، والتعويض ، وشتى أواليات الجلاد مع ضحيته .

تَحكَّم ، مع التخيّل ، تبرير السياسة وتسويغ الاحتلال ومشاعر التفوق أو الرغبة بالكسب وبإخضاع الآخرين والتحكّم بهم . وهنا نجد موقف الأوروبي الذي نصَّب نفسه عارفاً بل الأعرف ؛ وقادراً بل الأقدر . وبذلك صار يرسم الطريق لنا ليدلَّنا على ما يلزمنا ، وما يجعلنا نكون على شاكلته فكراً وقدرات وسلوكات . وراح كثيرون من المستشرقين يجهدون النفس في تقديم إنسان شرقي صالح ، مرسوم وفق مقاييس أوروبية . كان للهند نظراء لِـ : رينان ، ميور / Muir ، غِبّ . . . ؛ وللهند ، في داخلها وفي أوروبا وأميركا ، صهاينتها ممن لا يودّون لها أن تكون إلا كما يرونها وكما يودّون . لقد تطورت نظرة الثالوث الفرنسي الإنكليزي الأميركي إلى الهندي ، وآلهته ، وثالوثه ، والبهاكتي [المحبة] عنده . لكنه تطورٌ بخس ؛ لا بدّ لنا أن نفعل أكثر كي يقتنعوا أكثر . هذا إذا كان في العمل لإقناعهم ضرورة أو داعٍ . . . كأنَّ الغرب ينتقم ؛ يود نسيان أنّ الشرق كان ذات حقبةٍ طويلة من التاريخ هاجسَ خوفٍ وخصماً ، مشكلةً ومنافِساً ، بالنسبة لأوروبا . لقد بقي الفكر العربي الإسلامي ، مثلاً ، في مركز « الأولوية » مدة لا تقلّ عن السبعة قرون . لقد كان شأنُ العرب / الإسلام ، منذ القرن السابع أو الثامن حتى القرن السابع عشر ، هو عموماً صاحب اليد الأعلى .

٧ ـ لا نذهَب إلى القول المتطرف بأن الهند ، أو الشرق عموماً ، « منبع الفلسفة » ، أو « مهد الحضارة » ، أو « أمّ الدنيا » ، أو «صاحب المعجزات والعجائب » . إذ بذلك الموقف ، أو بتلك النظرة ، نكون في رد فعلٍ إنفعالي ، أو تحت تأثير التعويض ، وتبخيس الغير تغطية لانجراح وتوتر ، أو للتبرير . . كما أننا لم ننكر هنا ، ولا ننكر ، دور المستشرقين ، أو ما شابه . إلا أننا نأخذهم ضمن قرائن تاريخية لبلادهم وللعالَم ؛ وضمن دورهم داخل سياسة بلدهم ؛ وضمن أخذهم للإنسان الشرقي على أنه موضوع دراسة ، غرض ، شيْء ، متاع ؛ وتبعاً لهمومهم الحضارية ولطرائقهم المعرفية .

كيف نبني إذَن التوازن في النظر وفي السلوك إزاء الغربي ، أو في النظر الذي يُدْعَى لإعداد السلوك المتزن إزاء الغرْبي ولإقامة الاعتبار اللامتخلخِل واللامتوتر

للذات وللآخر ، للأنا وللأنت ؟ ذلك موضوع قلنا إنّ الحقل (واقعنا وقوتنا) هو الذي عندما يصبح صالحاً فإنه سيكون شرطاً وإمكاناً في عمليات بناء النظر الواعي للآخر وللأنا .

إلا أننا نرى ، ونكرّر ، أنّ الفلسفة ، والأيديولوجيا بشكل خاص، قادرتان ، هما أيضاً ، وإنْ أقل من قدرة الوضع القوي للمجتمع ، على تجاوز النظرة المعادية لتراثنا وهويتنا وإنساننا ، على تأمين الموقع المنتِج لنا وللمستقبليات ولدار الفكر العالمية .

لقد إجتاف الكثير من الهنود ، كالحال عندنا أو في « الأمم الشرقية » عموماً ، نظرة الغربي إليهم . فكرهوا صورة الأجداد ، والتراث ؛ ودمّروا أنفسهم لتدمير تلك الصورة . إن تقدم اليابانيين ، كأمة شرقية إذا جاز ذلك النعت ، خفّف من توتر الشرقي عموماً : في تفوق اليابان ، البوذي الديانة والشرقي الموقع بالنسبة لأوروبا ، يجد الهندي، أو الشرقي عموماً ، أملاً بالتقدم وبَلْسمة إنجراحات ونوعاً من التشفّي بالغربي ، من الإيقاظ للغرْبي . فكأنّ الهندي يقول : لاحِظْ ، أيها الإنكليزي هذا شرقي يسبقكم في ميادين العقلانية والتنظيم والإنتاج والكمّ والصناعة والقدرة والتكنولوجيا . ومن يدري ؟ ألن يكون مستقبل الهند ، ربما ، أفضل من مستقبل الإنكليز أو الهولنديين ؟ هل حان الوقت للحكم بأن حضارة « الصناعة ومواكِباتها » ستبقى الأسبق وأسرع ؟ هل هي الأرفع على جميع المستويات ؟

هنا ترِد أمامي ، بشكل حادثٍ مُعَبِّر ، لقاءات مع مثقّفين من الهند. في لندن ، ذات يوم ، قال لي أحدهم وكنتُ أراقِب فخامة القطار التَّحْتأرْضي Underground : هذا من دم الهنود . . . والتقينا مع آخرين كانوا يرثون الهند ، ويرثون لحالها ؛ ويفتخرون بفلسفات أوروبا ، وبعاداتها . وكان البعض يفتش عن أي شيء ، مهما بَعُد، يقرّب الهند من الأمم الأوروبية فكراً أو عِرْقانية أو تاريخيةً أو تشابهات أو قرابةً في الأصل واللغة والعامّ وما إلى ذلك.

٨ ـ حال الهند ، إزاء الفلسفة في الغرب ، هي حالُ الفكر والحقل عندنا . المشكلة تتشابه ، والصعوبات تتشابه ؛ والردود والمواقف إزاء التحديات تتشابه . ومن الممكِن الاستضاءة بأنوار هندية ، وبالأجوبة الهندية على المشكلات

الفلسفية والأيديولوجية والاجتماعية . نلاحِظ ، في البدء ، أنّ خدمات المستشرقين للفكر الهندي ، وأعمالهم بشكل عام ، تقترب من أعمالهم في بلادنا : نَقّبوا ، نشروا ، ترجَموا . ساعد ذلك ، بالطبع ، على معرفة الإنسان الهندي ؛ وعلى التحكّم به ، وحتى على توجيهه بعد التعرف عليه ؛ وعلى تكوين باحثين من الهنود على النمط الاستشراقي . وكما ابتلينا بأمثال رينان ، ومن ماثله في الداخل أو من الأوروبيين ، فقد ابتلي الفكر الهندي ؛ بل وأكثر .

٩ - وكما كثُر عدد المستشرقين الذي ينحون علينا باللائمة لأننا ، في اعتقادهم ، مقيَّدون بمسبَقياتٍ جامدة من الأطرُ العقلية ، أو لأننا أصحاب روح خاصة ، فقد حصل الشيء عينه بالنسبة للهنود. فهناك ، كما سبق ، من اتهمهم بالاستسلام للتهتّك الجنسي ، وبتسلّط عقلية فتورية ، وبعدم تقديم شيء أصيلٍ إذْ كلّ تطوّرٍ عندهم غربي ، وما سينقذهم غربي . واتهموا الهند بالطفولية في الفنّ ، والمستوى السفلوي من التفلسف (قا . : مثلاً أقوال هيغيل ومعاصره : شْليغيل[1] ؛ را : ماركس . . .) .

١٠ - « معجزة » يونانية ؟ ربما . لكن على أساس اقتبال أنه قد سبقتها « معجزة » شرقية ، ثم تلتها أخرى عربية إسلامية . وفي الحالتين ، وطلباً للهدوء وتحكيم العقل ، فإن «معجِزة» تظهر ككلمة طنانة ، لا لزوم لها . لا معجزات ! بمعنى أنه لا ظواهر خارج الزمكانية والمجتمعات المتجذرة في التاريخ والطبيعة . معجزة يونانية ؟ ليس عجيباً أنها لم تتكرر ؛ وفي هذا وحده تعبير وإيحاءات غزيرة . ذلك الشعب ما يزال باقياً حتى اليوم ؛ وكذلك أرضه ؛ وأبناؤه وما إلى ذلك ما يزالون . كل شيء تاريخي محكوم بقوانين ؛ لا معجزات ولا كرامات ولا أعاجيب . بل وسكن في أرضه شعب آخر ، أمداً ما ، فلم تقع معجزة ولم تُجتَرَح عجائب . فإذن كانت القضية تطوراً اجتماعياً ، أو حالة في المجتمع وفي تطور الفكر ؛ حصل في ذلك المكان قبل أن يحصل في غيره لسبب أو لآخر غير هابطٍ من أعلى ، ولا مرتبط بعقل خارق .

---

(١) من السوي أن يمور الفكر الهندي بالأدبيات التي تعطي للمستهندين والغزاة فكرياً ، رغم « أفول نجمهم » والإكتشاف السريع لأدواتهم ورغباتهم من الكتابة عن « الشرقي » ، مساحةً من الاهتمام . . . فالتطهّر الحضاري الهندي ، كالحال عندنا ، أرغم أو استلزم .

لم يوجد فكر يوناني خالص ، نقيّ . فهو مشرّب بالألوان الشرقية . أعاد صياغة معطيات شرقية (هندية ، بابلية ، مصرية ، سوريّة ، الخ . . .) ؛ وبغير أن يُلْغِ تلك العناصر فإنه أعاد بَنْيَنَتها وأعطاها وحدةً وشكلاً جديداً .

ثم إنّ الفلاسفة الذين لم يكونوا يونانيين ، وكتبوا باليونانية ، ليسوا ذوي ضآلة ؛ ولا هم طفيفون . وهل اليونان تنسى مصر ؟

١١ ـ ويبدو أن هناك ما يشبه اللعبة : الشرق كوّن الغرب المتمثّل باليونان ؛ ثم استعاد الشرق متمثلاً بالعرب الدور من اليونان . وفي مشهد ثالثٍ يستعيد الغربُ دور البطل من العرب . هنا يتوازى ، في مشهدٍ رابع ، الشرق والغرب . ثم ، لأسباب موضوعية لا مجال هنا لإيرادها ، قفز الغرب اللاتيني على أكتاف الصناعة ؛ وبدأ يعلو ويعلو بينها استمر الشرق ، كالباهت والمبهوت ، واقفاً لا يَريم ، على رسله ، كالمجترّ . . . وطيلة قرن ونصف، أو ما حول ذلك ، وإذْ كانت الهوة تتعمق بين الممثلين على مسرح الحضارة ، راح الغرب ، متمثلاً بقسمٍ من أوروبا ، يفرض نفسه على البشر . ظهرَ منادياً بأن يقدّم حضارته للاقتداء بها ، وكمَثلٍ أعلى ؛ وبأن يقدِّم حضارة الآخرين على أنها دونية ، ذات حِطّة أو« غير متحضرة » .

١١ ـ وهكذا راح الغربي يقدِّم نفسه شخصاً قادراً ، بقيمه وطرائقه وحضارته ، على رفْع المستويات للإنسان في الهند (وفي غيرها من الأمصار التي استغلها) . فكلّ النظريات الغربية في بعضٍ من أوروبا وفي أميركا ، وفي ذلك « الاتحاد السوفياتي »[1] ، تتقدّم إلينا صارخةً على أنها تمثّل القدرات التغييرية الوحيدة والنافية الكافية . فالماركسية ـ أو المدرسة اللينينية الستالينية كانت تصرخ فينا : طريقي وحدها ، أنا النور والحياة ، أنا الفلسفة والعلم ، أنا الأول والآخر ، أنا النقطة التي تحت الباء ، أنا الألف والياء . . . ضِمْني فقط ، وبواسطتي ، يتحرّر الفلاح ؛ ويتأَنسن العمَل . وتلك الدعوة ، التبشيرية هي الأخرى تبقى ، مع كل ذلك ، الجانب الآخر للدعوة والدعاوي الغربية . وكانت ترفض أية محاولة تأتي من « الفكر الشرقي » طلباً للتفاعل. تطلب منّا الاستسلام ، الذوبان فيها ، أخذها على أنها الأقدر أو الذي وصل والذي يستطيع الإنقاذ : فلا مجال للبحث عن بديل أو مغايرٍ ؛ فذاك تزجية وقتٍ ، أو إهدار طاقات .

١٢ ـ لا نقصد معاداةَ الفكر الذي استعمرَ الهند ، ولا الفكر في عالَم التكنولوجيا ، بحجة الاكتفاء بالفكر الوطني . ولا نرمي إلى التغاضي عن ظاهرة وجود الفرد النابغة ، ولا الأمة أو المجتمع الأكثر خدمةً لإفراده على صُعُدٍ متعددة . . . لكن ما لا نودّه هو التنازل ، الانقلاع من الجذور ، طلباً للذوبان في عقلية تقدِّم لنا نفسها أن لا بديل عنها، ولا نظير لها . لقد أصبحت الآراء الاجتماعية في تطوير الإنسان ، وتوسيع حياته وإنسانيته ، مُلْكاً مشاعاً يخصّ الإنسان وكل الحضارات . ومن تلك « الذمّة » الواسعة العالَمية ينهل الفكر الباحث عن خططٍ إنهاضية ، والفكر المنتِج في أرحاب الفلسفة الخالدة أو المجرَّد المحض .

١٣ ـ مع احتلال الهند ، أو أيّ بقعة ، يَحصل أو يُسْعَى لأن يَحصل الاحتلال الذهني . ومع إحتقار الأرض الهندية وتدنيسها واستغلالها ، فلا بد من أن يحصل ما يوازي ذلك من تدنيسٍ وتبخيس للفكر الهندي ، والتراث الهندي ، والقدرة الهندية . ربما فعل ذلك الغربي بالغربي ، الألماني بالفرنسي أو بالعكس ، أو الغربي بالسلافي مثلاً (وما يقوله الأوروبيون من سوء عن الأمم السلافية ، أو عن روسيا ، كثير) . والذي يهمنا أكثر ، هنا ، هو أنّ الغربيين نسجوا ، ثم صدّقوا ما نسجوه ؛ وأرادونا أن نجتاف وأن نصدّق وجود عقل أوروبي متميز ، وكائن إنكليزي متميز متفوق ، أو deutsches Wesen ، أو كائن فرنسي جوهري . . . ومن الجهة الأخرى ، وإذْ للهندي روح خاص وأسلوب خاص في النظر والعيش ، فلا غرابة في أن نسمع أحد الغربيين يقترح أن تحل الهند مشكلاتها الاقتصادية بالصوم ، وبالمحافظة على النظرة الزهدية للحياة أو على التصورات والمعتقدات الهندية المعهودة ، وبتعزيز توجّه الفكرِ الهندي نحو المزيد من السلبية والفتورية تجاه العالَم والطبيعة واللقمة ، وبفرض سلطة الغرب لتحديد النسل (بقوة السلاح) في الهند .

١٤ ـ لعلنا أكثرنا ، كما هو دارج اليوم ، من « الحملات » اللفظانية على المستشرقين الذين ، كما قلنا ، قاموا بالوظيفة عينها في جميع البلاد الشرقية التي دخلها الأوروبي بسلاحَيْه المادي والفكري أو بالحضارة الصناعية ومواكِباتها النظرية والرمزية . والحقيقة أن تلك الوظيفة الواحدة قامت وتقوم على بُنى واحدة هي التي رأيناها أعلاه والتي لخصناها في اختزال الإنسان (هندياً كان أو عربياً)

إلى شيء، إلى عقلٍ متخلف ، وعدم حركية ، ونفورٍ من التغيّر أو امتناعٍ بنيوي عن ذلك .

١٥ ـ لكن المستشرقين ليسوا وحدهم حمّالي تلك النظرة الاختزالية والتبخيسية للشرقي . إنهم يمثّلون أممَهم بمصالحها وطموحاتها ؛ ويَعون دينَهم الذي يبقى مؤثِّراً في أحكامهم ، عن وعي وبدون وعي . المستشرقون يتوازون مع النظرة الغربية العامة لنا : نظرة الدهمائي الغربي، والأيديولوجي ؛ بل وحتى نظرة المثقف والكاتب . كان المستشرق أقدر على تقديم آرائه بثوب أقرب إلى الأكاديمية والرؤية والمنهجية الموضوعية . إنه يتغطّى؛ يرتدي جلباب الإتزان والحكم الرصين . يُظهِر نفسه بأنه يُقَدِّم البراهين ؛ وقد يَعي أو لا يَعي أنه يتخيّل ويتجنّى ، يتبرّر ويتطهر ، يخدم بلده ويطوِّر ثقافة أمته ، يقوم بوظيفة ويمثِّل دوراً ، يحتلّ مكاناً ويحقق ذاته .

١٦ ـ وإذن فالردّ على ذلك « المهاجِم » هو ردّ على موقف غربي عام يلتقي عنده الأكاديمي والدهمائي العادي ، المثقف وصاحب الأحلام اليقظوية ، المتديّن والراغب . لكن ، وكما قلت ، فإن « المنازلة » مع المستشرقين يجب أن لا تَستنفِد الجهد ؛ وليس لها أن تبدِّد الطاقة أو ، على الأقل، أن توجِّهها صوب الهامشيات والجانبيات وصوب ما يطهِّر ويمحو قسرياً وبلا وعي . ومع ذلك فهي ضرورة : إنها تَبني ؛ تنفّس عن مقموع ومقهور عبْر إخراج الأحاسيس السلبية تجاه المستشرقين ومن ثـم تجاه ما يمثلونه . إنها استجابات وردود تخفّض التوتر في الذات . وبذلك نستعيد نوعاً من التوازن في الموقف وفي النظرة إزاء الذات وإزاء الغير ثم إزاء العلائق بين هذين القطْبَيْن . ففي « رجْم الشيطان » ، أو لعن الجلّاد ، تفريغ يحرّر ، وتعزيل يهيء للأفضل ويقهر ، ولو لفظياً أو تخيّلاً ، معيقات وكابحات . بالردّ على الخصم نعيد بناء الذات وفق ما لا يرضيه ووفق ما نودّ . فالنفع هنا نفسي ، بل وطبيعي جداً . وما نطلبه ، في نهاية هذه المحاكَمة ، هو أن نسرع في سيرورة التعزيل . مُقلِقة هي عملية الإسقاط على الغير لبعض سيئاتنا وانجراحاتنا وتخلفنا بالنسبة للآلة والشبع . وبالفعل ، الأفضل صار الإسراع بالانتقال من التعزيل وإخراج الأحاسيس الغاضبة أو بالمرارة أو الساخطة وبالغيظ، إلى مرحلة استعادة التوازن وخفض الرضّات والانجراح . فالنظرة إلى الأمام هي الأهم ؛ والشعوب آخذة بالتعرف على بعضها وبالتحابب والتآلف .

ويكون ذلك ، من بين عوامل عديدة ، بترك ما يشد إلى الأحاسيس السلبية ؛ وبالتسامح ، والحركية الفلسفية ، بالفلسفة الخالدة ، بالأنسنة للإنسان والعلائقية والتواصل (را : علم الرضّات الاستعمارية) .

* *

١ ـ مما يشجع على الكتابة في موضوع « الفلسفة في الهند » الشيوع والاهتمام العالمي بها . فقد رأيت الاختصاصيين يكتبون في مضمارها وبكثرة . فهذا ، على سبيل المثال ، ياسبرز يكتب عن بوذا بحثاً يأخذ فيه البوذا نصيباً من الإحترام والتقدير المتناسبَيْن. وهذا ك . غ . يونْغ[1]، ذلك المحلِّل النفسي السويسري وصاحب مذهب في علم نفس الأعماق ، يَطّلع بعمقٍ على الفكر الهندي ويكتب عن ذلك الفكر بإكبار. . . والأهم ، فإلى جانب اهتمام الفلسفة وعلم النفس والإنسان المثقف بالهنديات ، هناك اليوم إمكانية التعرف الكافي على ما هو هندي . فالهنود ، اليوم ، يكتبون في الفلسفة ، القديمة والحديثة ، بالإنكليزية ؛ وهذا يساعدنا . فنحن نجد كتبهم التراثية الينبوعية بالإنكليزية . وعدا ذلك فإن العربية ، بسبب وجود هنودٍ مسلمين يعرفون العربية والسنسكريتية ، قد قدموا لنا منافع وخدمات جمة .

٢ ـ لم نكتب ، هنا ، بهمومٍ تماثل هموم وإهتمامات الشهرستاني ، أو البيروني ، أو علماء الكلام . لقد كان هدفنا ، كما سبق أعلاه ، مختلفاً . نطلُب ، اليوم ، الانتفاع من التجربة الهندية المعاصرة ، والانفتاح والتقبل والنقد إزاء كل فكر ، وبل محاورة كل فكر . نطلُب نقدانيةً استيعابية للفكر الفلسفي الهندي المعهود والراهن ، ونطلب ، باسم الفلسفة ، الدفاع عن مكانة ذلك الفكر . نرفض هيمنةً قد يدّعيها الفكر الفلسفي الألماني أو الأميركي أو اللاأوروميركي .

٣ ـ تحوي الفلسفة الهندية بذورَ جميع إتجاهات الفكر في العالم الراهن . ففيها المثالي، وفيها الإلحادي ، وفيها الواقعاني ، وفيها الرياضي . إنها تؤخَذ ضمن قرائن أو سياق تاريخي جغرافي معين ، وتميّزت بحكم ذلك ببعض الخصائص في نظرتها للوجود والمعرفة والقيم والفنون . وحتى التصوف الهندي،

---

(١) قال يونْغ : « توصّل الشرق إلى معرفة الأشياء الداخلية مع جهلٍ طِفليّ بالعالَم » . را : Das Geheimnis der Goldenen Blute, 47.

نقلاً عن ياكوبي (كتابها عن : يونْغ ، ص ٢٢٠) . وقال أيضاً يونغ : « نحن لا نستغني عنهم ، ولا هم [الشرقيون ، الهنود] يَستغنون عنّا » (ياكوبي ، م . ع . ص .) .

المشظِّف والرافض للواقع والعائلة والجسد والمجتمع ، لا ينفصل عن مشكلات الواقع والهموم في الهند ، وعن مستوى العلوم ، وعن الظواهر التاريخية بل ، في بعض الأحوال ، عن رفضٍ للأفكاريات ، وعن نقدٍ للأوضاع في تلك القارّة .

٤ ـ فالكتابيات الفلسفية في الهند، مهما كانت قيمتها إنْ أُخِذت بنظر عقلاني أو بنظرة منطلقةٍ من الحاضر الراهن ، غزيرة . لا تقابلها غزارة أخرى في أيّ بلدٍ من بلدان العالم . ذلك أن الهند قارة ، ومنغرسة في القدامة ؛ والفلسفة فيها حركية أو مرتبطة بالسلوك ، وتودّ أن تكون نهج حياةٍ ونظراً معاً . . . لقد وُجِد فيها، على سبيل المثال ، فلاسفة قالوا بالمذهب المادي . وهؤلاء نفوا وجود أي شيء خارج هذا العالم ، وأنكروا ما هو غير مرئي أو أي شيء عدا عالمنا المرئي هذا . هم يريدون إعادة الواقعي إلى ما هو حسي ؛ وبذلك نفوا من ثمت نظريات الكتب المقدَّسة (الفيدا ، الأوبّانيشاد) ، وأنكروا الأديان . من هنا جاءت تسميتهم بالمنكِرين أو الجاحدين (ناستيكا) . كما سمّوهم : شارفاكا (المتكلِّمون الجيّدون) ، ولوكاياتا / Lokayata أي الذين تمددوا على هذا العالم ، إذْ هم قصروا الواقع على ما هو مدرَك بالحس ، ونظروا إلى هذا العالم فقط لا إلى غيره أو ما بعده .

ومن المعبِّر ، والذي يذكِّر بالحال عينه في الفكر العربي الإسلامي ، أنّ الماديين حورِبوا من الجميع ، لا من اللاهوتيين والمتدينين فقط بل وأيضاً من الفلاسفة ؛ وأن نصوصهم ضاعت (!!!) . وبذلك فلا نجد من أفكارهم إلا أشتاتاً أوردها لهم خصومهم . وتلك النصوص ، التي حفَظ بعضها الخصم كما سبق ، تمثلهم فاسقين ، غارقين في الموبِقات والكفر والضلال (!!!) . بل وحتى في المنطق يأخذ عليهم الخصم أنهم لا يقبلون كوسيلة للمعرفة إلا البداهة والواقع ، أي كرافضين الشهادةَ والاستدلال والمقارنات .

٥ ـ لا غرو، إذَن، في أنّ النظام الفلسفي الهندي يحتوي مجمَلاً كاملاً ابتداءً من نظرية في المعرفة ، حتى علم النفس وما بعد الطبيعة والعلوم الطبيعية والأخلاق . ويبدو كمحاولة إستخلاص ، بواسطة التأمل والتفكّر في الأشياء ، نظرة شاملةٍ على الكون والسلوك والعلائق . إنّ الماورائيات هي وحدها غزيرة في الهند . ورغم صحة قول غينون / Guénon إن شئتَ التعرف على الميتافيزيقا فعليك بالهند ، فإنه قول لا يحجب القطاعات الفلسفية الأخرى . نحن لا نبدأ

من موقف فظّ لا يَرى في « الهنديات » إلا التصوف ، والنظر الديني ، والتوجّه صوت الانطفاء ، والتركّز على مصطلحات مثل : التقمص ، الطبقاتية ، الكارْما ، الدهارما ، الخلاص ، رفض المجتمع ، اليوغا . . .

٦ - ومن جهة أخرى ، فإننا لا نودّ التأثيم (كما يفعل البعض ، ربما قصداً) حيال بعض التقاليد الهندية المكرَّسة والتي تتنافى مع ما نراه اليوم متعلقاً بكرامة الإنسان . فمن تلك النظم، عدا نظام الطبقات ، نظام وصعية المرأة المزرية : المرأة شر ، وذنوب، وخداع ، وعدم وفاء وظنون . . . ؛ وكالحيوان ، تابعة ، تكره مصيبتها إذا مات زوجها ، تُباع ، تُزوَّج في سن مبكرة . . . أمّا الـ « كاماسوترا » فقد فتحت الأبواب أمام مذهب اللذة الجنسية . هنا تُذْكر : عبادة الجنس ، وأعضائه ، وتماثيله ، واحتفالاته ؛ وعبادة النساء العاريات والرجال العراة ؛ وترك الزمام لإشباع الشهوة دون قيود ؛ وإباحيةٌ في بعض المواسم والأماد ؛ راقصات المعبد، الجنس المقدَّس . . .

* * *

١ - كتبتُ هذه الفصول من أجل الفلسفة في العالَم : نُشِر بعضها ؛ وكان البعض الآخر محاضرات في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية ؛ وهناك قسم ثالث منها ، كان مخصَّصاً للفلسفة العربية الإسلامية (أحمد خان ، أمير علي ، محمد إقبال) ، أدخلت عليه التقليم حتى صار وجيزاً . وقرأتُ في « الهنديات » منقَّباً عن طرائق تنفع في العلاج النفسي وتَدريسه ، وعن أفكار حول الرموز والفن .

ولقد حذفتُ ، في هذه الطبعة ، الحواشي الكثيرة ؛ الكثيرة جداً . فمن السهل أن يُقدَّم في الحاشية ، عن إقبال مثلاً ، أكثر من عشرة كتبٍ ركيزية ، وبلغاتٍ عديدة . كان ذلك موجوداً في الأصل . لقد بدا لي ذلك، كما قلتُ في بعض من كتبي السابقة ، استعراضاً واستنفاخاً ، إظهاراً واستبذاخاً ؛ وليس طلباً للدقة أو للضرورة الأكاديمية . فالإحالات إلى مرجعية خصبة لا تعني دائماً ثقة بالغة بالذات ، ولا بطرائق هي دائماً ناجعة في إنتاج المعرفة وتَمثُّل الخِبرة .

وحذفتُ ، بشكلٍ خاص ، المراجع الأجنبية العامة ؛ وليس الخاص منها بالنصوص الأصلية أي اليَنبوعية . فمن اليسير ، هنا خاصةً ، أن تُقدَّم المراجع الغزيرة ، باللغات الأجنبية ، عن أيّ شخصيةٍ درسناها . لكنّي ، وعن قصد ، لم

أفعل ذلك . إنّ ما في العربية عن الهنديات [الفكر الهندي] ليس نزراً . وعلينا واجب تجاه من كتب، منا ، عن ذلك الفكر ؛ إنه واجب الاستعانة به والإشارة إليه .

وحذفنا، حتى لا نبهظ الكتاب هذا ، نصوصاً كثيرة . في حين كانت المحاضرات ، في الأصل ، تحوي نصوصاً مُستَلّةً من الكتب الهندية الينبوعية ، ومن كبار الكاتبين الهنود المتفلسِفين .

وأفضّل العودة إلى اللغة الإنكليزية . الفرنسية فقيرة ؛ أو على الأقل ليست النبع . والهنود المعاصرون يكتبون بالأولى ؛ ونقلوا إليها نصوصهم التراثية الينبوعية . إلا أن اللجوء إلى الفرنسية يبقى إرغاماً بسبب المكتبات ، وما إلى ذلك من عوامل تعود إلى التعامل اليومي . إذْ ما تزال الكتب الفرنسية أوفر متناولاً ، أو أقرب إلى الأيدي ، في خزائن الكتب وفي المكتبات الخاصة .

٢ ـ من طرائق التدريس ، التي استعملتُها طيلة عامين ، كان هناك التعريفُ بالمجتمعات وبالحياة في الهند . فقد نصحتُ بمشاهدة أفلام هندية ، وبمطالعةِ مجلاتٍ تصدرها « حكومة عموم الهند » ، وبالتعرّف على ممارسات وتدريبات يوغية تجري في بعض النوادي الرياضية في بيروت . وكانت الفنون الهندية ، بأرسوماتها وعماراتها وما إلى ذلك من قطاعات الفن، مدخلاً وطريقة . وتدبّرنا بدقة الحروف السنسكريتية ، والتاريخ الهندي . أظهرَتْ لنا الأفلام الهندية ، وإذْ لا يستطيع الطالب زيارة الهند ، الكثير من الفضاء الفكري الاجتماعي السائد حتى اليوم في تلك « القارة » . لقد رأينا الأبجدية ، والمعبد ، والفن ، والعمارة ، والنشاطات ، والمستويات الإنتاجية والسكنية والثقافية ، الخ . . .

ومن الطرائق أيضاً ، بالإضافة إلى المعروف أو السائد ، قراءة نصوص هندية مترجمة للعربية حديثاً ؛ وهي كثيرة . فالنصوص تبقى الأقدر على الأخذ بيد الراغب في المعرفة الفلسفية . إلاّ أنّ قراءة البيروني، في أبحاثه في الهنديات ، تبقى مُعْلِمةً وجديرة ؛ إنها أقدر من عطاء الشهرستاني ، مثلاً ، في ذلك المضمار . لكن التعمّق في تاريخ الهند هو الأداة الكبرى في الدراسة الفلسفية : فالتاريخ مدرسة فلسفية ؛ والثقافة الفلسفية مرتبطة بالمعارف التاريخية ، وبتطور الأحداث

والظواهر والمجتمعات الهندية .

٣ ـ قد يُسمح لي ، هنا ، بقولٍ عابر معبِّر : لقد جاهدتُ في الإبقاء على رصيدٍ خاص بالفلسفة الشرقية ، في برامج قسم الفلسفة كلية الآداب في الجامعة اللبنانية ، عندما عُهِد إليّ بوضع الرُّسَيْمَة الكبرى لأرصدة ذلك القسم . ومع أنّ التغيّر الكبير الذي لم أوافق عليه قد أدخلوه على الرُسيمة التي وضعتها ، فقد أبقي على رصيد الفلسفات الشرقية التي كنتُ أفضّل تسميتها بتاريخ الفلسفة في الهند أو بتاريخ الفلسفة القَبْليونانية . كنتُ أشعر أنه، للحقيقة وليس فقط لضرورة الحفاظ على اعتبار الذات للذات عند الطالب ، يتوجّب تقديم الفلسفة على أنها عالمية وليست حكراً على قومٍ أو منطقة أو نظرة ؛ وعلى أن الانبهار بالثقافة الغربية وإمحاء الثقافة الوطنية هما إواليّتان نفسيتان قد تَهْدُمان وتقودان إلى بناء « شخصية فلسفية » غير متوازنة أو منهج غير فلسفي ، متحيِّز غير شمّال ، غير تاريخي ، وغير دقيق ، غير مستحق لاسمه . . .

٤ ـ في هذا الكتاب قسم مكرس للفلسفة الإسلامية في الهند . وهكذا نقرأ في الفلسفة الهندية الإسلامية : أحمد خان ، وأمير علي ، ومحمد إقبال ؛ ثم لا يُغفَل النّدوي ، والمودودي . . . يعود هؤلاء ، كما نرى ، إلى قطاعٍ من الفلسفة الإسلامية هو : الفلسفة الهندية الإسلامية . أما البيروني أو ابن سينا أو نصير الطوسي، الكندي أو ثابت أو حُنَيْنٌ ، فيعودون إلى قطاع الفلسفة العربية الإسلامية . ويعود القطاعان إلى التضافرية .

٥ ـ قيل إنّ الفكر العربي الإسلامي تأثر باليونان ، ثم بالغرب الصناعي ، أكثر من تأثره بالهند . كما يلاحَظ ، من جهة أخرى ، أنّ الهند تأثرت بالفكر اليوناني أقلّ من تأثّر الفكر العربي بالفلسفة اليونانية . هل الغرب ، اليونان قديماً والفكر الأوروبي في رأسماليته وفي نظامهالراهن ، أقرب إلينا ذهنيةً وتوجهات واهتمامات من الهند ؟ أو هل العقلية عندنا قريبة من الفكر اليوناني أكثر مما هي قريبة من الفكر الهندي ؟ لا مجال لأسئلة من هذا القبيل . إنها أسئلة مغلوطة ؛ هي غير مطروحةٍ بشكلٍ فلسفي ولا بمنهج تاريخي . إنها أقرب إلى الأيديولوجيات .

٦ ـ تركنا ، إلى ما بعد ، قسماً شديد الأهمية . إنه القسم الذي يجمع الأثر

والتأثير بين الفكرين العربي الإسلامي والفكر الهندي . كما لم نتعرّض للفكر الهندي الحديث إلا بسرعة ، ولبعض منه . وكذلك تركنا جانباً موضوعات كثيرة متعلقة بالأدب الصوفي الإسلامي في الهند ، وبالفكر الأوردي ، وبالإسلام المستَهنِد . . . ومما أسقطناه ، في هذا الكتاب ، تأثّر الفكر العربي المعاصر بالتصوف الهندي ، أو ببعض النظريات الهندية الرئيسية مثل : التقمّص ، الخلاص، الصفاء الداخلي للإنسان ، النظرة للألوهية ، المحبة (البهاكتي) ، التأمّل ، التشظّف ، النرّفانا أوالإنطفاء ، الإشراق . . .

٧ ـ لم نكثر من المقارنات . فالفكر ، في رده على المشكلات ، واحد . اكتفينا ، هنا وهناك ، بالتذكير أو بالتنبيه إلى المثيل . فمثلاً نلاحظ أنّ دور المتغلّب ، إنْ في الهند أمْ في بلادنا العربية ، واحد : يهدف إلى السيطرة على الثقافة الوطنية أو على التاريخ والتراث ؛ ويثير مشكلات الأصالة والتراث ؛ ويُعدّ لإقامة الشرائح التي تبقى مرتبطة به ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً ، وسلوكات وتوجهات ؛ ويشكّك ؛ وتَحْكمه الثُنا قيمة : التكبّر تارةً ؛ وطلَب التعلّم من الشرق ، تارةً أخرى .

المجالات كثيرة للمقارنة : حال الفكر المادي (المادبانية) ، وعلم الكلام ، والمباحث في أصل اللغة ، ونشوء الفِرَق الرافضة ، وفكر السلطة الحاكمة ، وإزالة الفكر المعادي للسلطة ولأصحاب الانتفاع والمصالح ، وطريقة الردود على المنكِرين والرافضين ، وتفاعل المجتمع والفكر ، واستقلال الفكر الفلسفي ، والأيديولوجية التي تشدّ الفلسفة إلى مسبقيات وثوابت . ومما يتشابه ، بَعْدُ أيضاً ، عندنا وفي الهند : تطور الفكر ، وظيفة الفلسفة ، غزارة الكتب الباحثة في العقائد وفي الفلسفة ، قنوات التأويل وأهدافه ، الطرائق ودرَجات المعرفة . . .

في كلّ ذلك ، وفي غيره ، نجد العقل البشري ، في الهند أو عندنا ، يتّبع بُنًى متشابهة : يقوم بوظائف هي هي ؛ ويتطور متفاعلاً مع التاريخ والمحتمَل .

٨ ـ في العمل هذا نقائص يمحوها ، جُلّها أو بعضها، كونه وُضِع فصولاً متفرقة . من هنا ينبع ، مثلاً ، تَرَجْرج رسْمِ اسم العَلَم أو المصطلح الهندي تارة ؛ وإعادة بعض التحليلات أو الآراء أو المعلومات تارةً أخرى . وقد نكون

أظهرنا قساوةً ، رغم احترامنا الشديد، على نزعة تاريخية صوب الفُتورية والسلبية في الفكر الهندي القديم إزاء الطبيعة والإنسان والواقع . إلا أننا كنا نميّز ، في غضون التحليل بين الحكم الواقعي حيث نقدّم ونعرض المعطيات كما هي ؛ وبين الحكْم القيمي حيث لفظ الحكم فلسفياً ومنهجياً على تلك المعطيات . ولكن هل ذلك التمييز ممكن ؟

الباب الأول

البراهمانية والفيدا

الفصل الأول : حول الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية
الفصل الثاني : مدخل إلى تاريخ الفلسفة في « الشرق »
الفصل الثالث : من مميزات الفلسفة الهندية
الفصل الرابع : البراهمانية والفكر الأوبانِشادي
الفصل الخامس : النظرة الشّمّالة والملخِّصة
الفصل السادس : البهاغافادْجيتا

الفصل الأول

حول الأصول الشرقية للفلسفة اليونانية*

(*) من مقدمة كتاب شارل فرْنر ، الفلسفة اليونانية (باريس ، بايو ، ١٩٤٦) ، ٩ - ١٥ . المقال مُعَبِّر عن موقفٍ ذي قيمة تاريخية . يبدو قريباً من الاعتدال ؛ ومع ذلك فلسنا نوافق على كل ما يقدمه لنا . الدراسات الجديدة (قا : بِرْنالْ) أشجع ، فهي تذهب إلى إثبات ما هو أكثر من مجرّد تأثير أو ما هو نقل عن الشرق (وعن مصر بالذات) .

حوالى نهاية الفكر القديم ، في العصر الاسكندراني ، كان الرأي الشائع بين الجميع أنّ الفلسفة اليونانية ذات أصلٍ شرقي . وقد عبّر نومينيوس (Numenius) ، أبو الأفلاطونية الحديثة في القرن الثاني ب . م. ، عن هذا الرأي الذائع بقوله إنّ أفلاطون كان « يهودياً » يتكلم اللغة اليونانية . ليس هذا الرأي مقبولاً لدى المؤرخين المعاصرين ؛ لكن هناك فقط بعض المؤلّفين أمثال غلاديش (Gladisch) وروث (Roth) ، في ألمانيا ، فهما تبنّيا الرأي القديم القائل بالأصل الشرقي للفلسفة اليونانية ، وعلى الأخص روث الذي أراد أن يبينّ أنّ الفلسفة اليونانية أتت من مصر . لكن هذه الفكرة أُهمِلت اليوم تماماً .

يتّفق مؤرّخو الفلسفة على اعتبار الفكر اليوناني غير مدينٍ إلاّ بشيء قليلٍ للفكر الشرقي ، وعلى أنه يبدو خلقاً عفوياً للعقل . هذا ما نوّه عنه بشدة الفيلسوف واللغوي الكبير جون بورنيت Burnet الأيكوسي ، في كتابه القيّم الذي كرّسه للفلسفة اليونانية الأولى . أظهر هذا أنّنا لا نقدر أن نثبت وجود فلسفة عند المصريين أو البابليين . ففي العالم القديم، نجد أنّ الشعب الهندي هو الشعب الوحيد ـ إلى جانب الشعب اليوناني ـ الذي كان له فلسفة حقيقية ؛ ثم أظهر بورنيت أيضاً أنّه من التهوّر والشطط الزعم بأن الفلسفة اليونانية قد أتت من الهند ؛ بالعكس ، فنحن نستطيع الإعتقاد بأنّ الفلسفة الهندية هي التي أتت من اليونان . أما اللاّهوت التصوفي الذي نجده في كتب الأوبنيشاد ، وفي البوذية ، فإنه بلا شك هندي أو ، بعبارة أخرى ، يَرجِع إلى الهند على وجه الخصوص ؛ ولكنه على كل حال لاهوتي أكثر من كونه فلسفةً حقيقيةً تذكر .

ربما كان في هذه الوجهة من النظر حكماً جازماً للغاية . ومن جهتنا ، فإنّنا نريد أن نعطي أهميةً أكبر للنظر الفلسفي الذي كان قد ترعرع في الهند، إبان القرون التي سبقت ولادة بوذا ، والذي أوجد فكرة الكائن الأحد ، الشامل ، المستتر تحت ظواهر الكون المتغيّرة . مع ذلك ، يبقى القول صحيحاً بأنّ هذا النظر الفلسفي ـ الذي على كل حالٍ لم يكن بذي تأثير على الفلسفة اليونانية ـ يؤوب إلى اللاهوتية بقدر ما يخصّ الفلسفة في حدّ ذاتها . ومن جهة عامة ، فالفكر الشرقي بقدر ما أراد أن يفسِّر الكون ويشرحه فإنه راح يعبِّر عن نفسه بالأساطير، ويكتسي برداءٍ من الأشكال الحسية . لقد صدر الفكر الشرقيّ عن الجماعة ؛ وكان يمثل قوة التقليد ، أو تأثير التراثِ وسلطته .

لقد كان في اليونان ، وكان ذلك للمرة الأولى في التاريخ ، أن ظهرت شخصياتٌ فذّة نقضت الطريقة التقليدية في التفكير ، وحوّلت التجمعات الدينية إلى مدارس انقطعت إلى البحث الصرف والتفتيش عن الحقيقة . هؤلاء الرجال ، الذين نرى في فيثاغوراس نموذجاً لهم ، هم الذين شكّلوا مفهوماً ذا أصالة للكون ، وطرحوا المسائل بطريقة جديدة ، وجهدوا في الدلالة على أنّ حلولها يجب أن تكون من جهة التفكير العقلي وحده .

والحقيقة أنه حتى في اليونان كان النظر الفلسفي مسبوقاً بنظر ديني . وهذا الأخير محفوظاً لنا في الْـ « تيوغونيا » (Théogonie) لِـ هَسْيودْ ، وفي بعض أقسام الفريسيد Phérécyde لِـ سيروس (Syros) .

من الممكن إذن أن يُطرح السؤال حول معرفة ما إذا كان اللاهوت اليوناني قد تأثر باللاهوت الشرقي . ذاك هو ظنّ غلاديش بأنّ اللاهوت اليوناني قد لقي منذ وقتٍ باكر تأثير الشرق ؛ ومن اللاهوت انتقل هذا التأثير إلى الفلسفة . ولكنّ هذا الرأي أصبح هو أيضاً مهملاً . فمن الثابت أنّ اللاهوت اليوناني يُظهر لنا بعض التشابهات مع لاهوتيات الهند وبابل ومصر ؛ ولكنّه يُظهر أيضاً لنا شَبهاً كبيراً بينها وبين ترهّات مقاطعاتٍ أوغل بُعْداً ، كترهّات بلاد بولينزيا مثلاً . وحيث أنه من المستحيل علينا أن نثبت وجودَ تسرّبٍ مباشر بين هذه اللاهوتيات المتنوعة ، فإنه صار لزاماً علينا أن نفسر تلك المتشابهات بالقول بردّ فعل متماثلٍ وواحد للضمير الجماعي أمام الطبيعة .

على هذا فالرأي السائد اليوم هو أنّ الفكر اليوناني له استقلاله شبه التام إزاء الفكر الشرقي ، وأنه يبدو نوعاً من الخلْق . ونحن نستطيع تلخيص هذا الرأي بقول مؤلِّفٍ انكليزي وضعه ثيودور غومبرز(T.gomperz) في بداية مؤلَّفه الضخم « مفكرو اليونان » : « لقد كان لشعب صغير أن يخلُق مبدأ الرقي ؛ هذا الشعب لم يكن سوى الشعب اليوناني . وإذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء فإننا نقدر على القول بأن لا شيء يتحرك في هذا الكون إلا وهو ذو أصلٍ يوناني » .

بيد أنه مع قبولنا التام لهذه النظرية ، فإننا نستطيع أن نعرضها بشكل لا تنفي معه ـ كما فعل بعض المؤرخين ـ النظريات الأخرى التي ، بدورها ، تقدم بعض الحقائق . لا نريد أبداً أن نجادل في الأصالة العميقة للفكر اليوناني ، ولا أن ندعي ثبوت أي انتقال أو تتابع في مذاهب معينة ؛ إنما ينبغي أن نقر بتأثير عام للشرق على اليونان . من الثابت أنّ اليونانيين لم يتلقوا من الشرقيين فلسفة حقيقية ، ولا أيّ علمٍ حقيقي . لكنّهم تلقّوا منهم مواداً كدستها التجربة الطويلة ، وبعض الخطوط العريضة لتفسير الكون . وعلى أثر الدعوة إلى التفكير التي تلقاها اليونانيون من الشرق ، كان أن سلك هؤلاء طريقة للتفكير العقلي حيث أحرزوا انتصارات باهرة في ذاك الميدان .

حول موضوع هذا التأثير الذي أحدثه الشرق في الفكر اليوناني سنكتفي ، مع الإيجاز التام ، بالإشارة إلى النقاط التالية : في بداية الأمر شعر اليونانيون أنفسهم بما يتوجّب عليهم إزاء حكمة الشرق ، فكانوا يتكلمون دائماً باحترامٍ جمّ عن العلم الشرقي وعن الحضارة الشرقية . لنتركْ جانباً شواهد العصر الإسكندراني وأدلته . إذ لدينا شواهد صادرة عن عصر أسبق منه بكثير ؛ فهناك ، مثلاً ، رأي هيرودوتس الذي يقضي بأن الدين اليوناني والحضارة اليونانية قد جاءا من مصر ؛ ثم لنستعِدْ قول أفلاطون في « الطيماوس » الذي وجّهه إلى صولون على لسان كاهنٍ مصري : « أيها اليونانيون! إنكم أولاد » . وبعد أفلاطون قال أرسطو بأنّ العلوم الرياضية قد ولدت في مصر حيث كان لدى الكهنة الفراغ الضروري للدراسة . كذلك اعتقد اليونانيون أنّ طاليس وفيثاغورس كانا قد جلبا الرياضيات من مصر . هذا ما صرّح به أيضاً ، بالإيضاح التام ، أوديم [أوديموس] [Eudéme] عن طاليس ، وقاله إيزوكْراتْ (Isocrate) عن فيثاغورس . ولأجل تفسير عِلْمِ ديمقريطس الموسوعي عزوا إليه رحلات إلى

الهند ، وإلى أمصار أخرى مختلفة . كلّ تلك الشواهد تشكّل تكريماً بليغاً للفكر الشرقي من جانب اليونانيين .

هذا ، ومن ناحيةٍ ثانية ، فإنّه لَواقعٌ حقيقي أنّ الفلسفة اليونانية قد ولِدت من الاحتكاك مع الشرق . لقد أبصَرت هذه النور في المستعمرات المؤسَّسة في أيونيا ، على شاطىء آسيا الصغرى حيث وجد اليونانيون أنفسهم في تماسّ ومجاورة مع الشعوب الشرقية إذْ كان مهدُ الفلسفة في مدينة ملطيا/ ميليت/ (Milet) أكثر المدن نشاطاً وأوفرها غنى . وعلى ذلك فإنه حوالي نهاية القرن السابع كان حاكم هذه المدينة ، الطاغية تراسيبول (Thrasybule) ، قد نجح في عقد تحالفٍ مع ألياط (Alyatte) ملك الليديين ؛ وبتوسّط هؤلاء الليديين صار لمدينة ميليت علاقة مع بابل ومصر ، وقد كان لها أيضاً معبد في نوكراطيس (Naucratis) .

هذا ، وإنه لمن الجائز أن يكون طاليس قد أخذ عن العلم البابلي فكرة العودة الدورية للكسوف والخسوف التي بفضلها تنبّأ بكسوف الشمس الذي وضع نهاية الحرب بين الليديين والميديين .

كان مركز انتفاضة الفكر اليوناني على شاطىء آسيا الصغرى . فمثَلا ، إنّ مدينة ميليت أعطت العالَم طاليس وأنَكْسيمَنْس ؛ ومدينة إيفيزا (Ephèse) أعطت هيراقليطس ؛ وساموسا أعطتنا فيثاغورس ؛ وكولوفونا (Colophon) أعطت اكْزينوفانْس . وإبَّان الغزو الفارسي انتقل مسرح الفلسفة من مكانه على الشاطىء نحو الغرب ، وتوطّد في إيطاليا الجنوبية وصقلية حيث أسس الأيونيون مدناً كثيرة . قَطَنَ فيثاغوراس في كروتونا (Crotone) ؛ وكْزينوفانس في إيليا (Elié) التي منحت اسمها للمدرسة الإيلية الشهيرة ؛ أمّا امبيذوكلس (Empédocle) فهو من أعمال صقلية .

ثم حدَث تجديد على الفكر الأيوني : فمدينة ميليت ، لكي تكْمل بسخاءٍ زائد مساهمتها في الفلسفة ، أنتجت لوكيبوس مؤسِّس المذهب الذّري . ومدينة كلازومنس وهبت عالَمَ الفكر اناكساغوراس الذي فتح في أثينا المدرسة التي تعلم فيها سقراط ؛ ثم إن أبولونيا ، وهي في جزيرة قريطش ، كان منها ديوجين الذي حُرِّفت أقواله وأقوال سقراط أيضاً إلى سخريةٍ في كتاب « الغيوم » لأريستوفان .

أمّا ديموقريطس فإنه من أبْديرا ، المدينة التي أسّسها الأيونيون في تراقيا ؛ وديموقريطس ذلك الفيلسوف العظيم يبدو كأنه جاء ليبشّر بقدوم فيلسوفٍ أكبر منه بكثير ، ألاَ وهو ذلك الذي سيأتي من تخوم مكدونيا . . .

ولم تتوطّد الفلسفة في أثينا إلاّ بعد كل هذا النمو الأدبي المزدهر ، وحينذاك كانت أثينا قد أصبحت ملتقى للأمم . وكانت الفلسفة أيضاً قد استطاعت أن تحافظ في تلك المدينة على احتكاكها بالشرق .

يتمثّل هذا الاتحاد الأول بين العبقرية اليونانية والعبقرية الشرقية ، أكثر ما يكون التمثيل ، في شخصية فيثاغورس الكبيرة . وقد اعترى نظرية فيثاغورس في النفس تأثير الشرق ، إذْ هي نظريةٌ أتت من الأورفية . والأورفية ليست مذهباً يونانياً صرفاً ؛ فقد ولِدت من عبادة ديونيسيوس ذات الأصل البعيد الذي يعود بلا شك إلى تراقية أو إلى فيرجيا . وكان ازدهار الجمعيات الأورفية أكثر ما كان في إيطاليا الجنوبية ، وصقلية ، حيث كان يكثر عدد الأيونيين الذين أتوا من آسيا الصغرى . وكان من جرّاء تأثير مذهب الأورفية أن فهِم فيثاغوراس النفسَ على أنْها الجوهر الحقيقي الخالد . ثم إنّ ما طوّره في نظريته هذه يدل على وفاقٍ عميق بين تفكيره والتفكير الآتي من الشرق . ففكرة انتقال الأرواح ، وفكرة القرابة بين البشر والحيوان ، وتحريم أكل اللحوم : تلك كلها موجودة في الهند . ليس من المدهِش إذن أن يكون اليونانيون قد اعتقدوا بأن فيثاغوروس قد تلقّى تعاليم الشرق . وتحدّثنا الأخبارُ أنّه ذهب إلى مصر ، وبابل حيث عاشر هناك المجوس الفارسيين ورثة زرادشت . أمّا من جهة ثاني النظريات الفيثاغورية الكبرى ، وهي نظرية العدد ، فهذه الأخرى تَظهر لنا أيضاً وكأنَّ لها أصلاً شرقياً . وأكّد ايزوكراتس ، الذي سبق ذكره ، أنّ فيثاغوروس قد أحضر الرياضيات من مصر . وهكذا فالنظريتان الرئيسيتان في الفلسفة الفيثاغورية ـ وهما نظرية النفس ونظرية العدد ـ قد اعتراهما تأثير الشرق . إنّ فلسفة فيثاغورس ، والفلسفة اليونانية الأولى بأسرها ، وكل هذا التألّق الفكري المتوهّج ما وجِد لو أنّ جذور الفكر اليوناني لم تنغمس في روح الشرق العميقة .

بناءً على ذلك ، وبعد الارتضاء بالتأثير العام للشرق على بلاد الإغريق ، ينبغي الإقرار بأنّ الفكر اليوناني أضاف فعلاً على الفكر الشرقي عنصراً جديداً ،

عنصراً جوهرياً ؛ وبأنّه فكر يُبدي عن ضربٍ من الخلْق . وبالطبع ، لا يعني أنّ ذلك كان خلقاً من عدم ؛ لأنّ الفكر اليوناني ألفى في الفكر الشرقي مادة جاهزة وغزيرة . وإذن ، إذا كنا نتكلم من « معجزة يونانية » بمعنى الخلق من عدم ، فالحقيقة أن تلك المعجزة لم تحصل . إلّا أنه وُجِد تماماً خلْق ، وجرى ظهور مبدأ جديد : هو العقل . الفكر اليوناني هو ولادة العقل . فمن النفس ، العائمة والعميقة في الصورة التي وجدت عليها في الشرق ، انبجس ، في اليونان ، العقل : العقل بمثابة وعيٍ بهذا العقل ، وبمثابة يقينٍ بطبيعة هذا العقل اللامتناهية . إنه العقل كوعيٍ باستقلاله إزاء جميع الأشياءِ الخارجية ، وكيقينٍ بحريته . الحرية : ذلك هو ما ولد في اليونان ، وذاك هو ما دافع عنه اليونانيونَ في معاركهم ضد الشرق(*) .

(*) Charles Werner, La Philo. greque (Paris, Paysot, 1946), pp. 9- 15.

الفصل الثاني

مدخَل إلى التاريخ النقدي للفلسفات في الشرق

١ - بزوغ الفكر «الشرقي» في الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة: ، شيماءة :

لا شك في أنّ دراسة النظرات الشرقية - وما يجوز ، أحياناً وإلى حد ما ، تسميته بالفلسفات - دراسة مستنفِدة ما تزال قليلة في المكتبة العربية ، مبتسَرة أحايين كثيرة ، ومرتكزة على الأبحاث الفرنسية والإنكليزية - كالمألوف عندنا في الحقل الفلسفي - دون العودة فعلاً إلى الينابيع واللغات لتلك النظرات و« الفلسفات » . لماذا؟ الجواب موضوع آخر ؛ لكنه ينم عن شروط وإمكاناتٍ لمّا تتهيَّأ بعد للعطاء الفلسفي الأصيل . إن كتاباً يؤرخها بالعربية ، تأريخاً من وجهة اهتمام فلسفي ، لّما يولَد بعد . الأبحاث المستنفِدَة وبالمستوى المقبول عالمياً - بل بالمستوى الذي قدّمه البيروني في « تحقيق ما للهند من مقولة . . . » - هي ما يُنتظر للعمل الفلسفي الآخذ طريقه نحو البزوغ ، ومن ثـم النضج والتركز ، في الذات العربية .

كلُّ محاولةٍ لتناول الفكر « الشرقي » ، الهندي مثلاً ، هي طموحة . كما أنّها تستطيع تأدية خدمة ، إن لم تتمكن من أن تكون كما نطلُب ، أو كما يجب لها أن تكون . التناول الجميعي لتاريخ الفلسفة الهندية ، في العربية ، أو للفلسفات في الهند ، فعل خصب . والأهمّ أنه ضروري ، وتمهيد . لا سيّما إذا برز كعملٍ يؤرِّخ لمسار « الفكر » عموماً ؛ هذا إذا انطلقنا من أن كلمة « فلسفة » تصدقُ فقط على الفكر اليوناني ثم على من احتذى ، من بَعْد ، ذلك النهج والرؤية العقلانية الشّمّالة في أخذ القضايا الإنسانية والمبادىء العامة والعقل .

لتاريخ الفلسفات الهندية - و « الشرقية » كافةً - تاريخ . تأخر حتى صار بأيدي الشرقيين ، أصحاب القضية . ظُلِم إلى حد بعيد ، من جانب كاتبيه

الأوروبيين ؛ الأوائل خاصة وغير الاختصاصيين ـ وهم الكثرة الغالبة ـ عموماً . وحتى اليوم فإن أهميته من حيث قيمته وتأثيره في التاريخ الفلسفي العام ما تزال دون ما هو جدير به . لقد تصور أولئك التاريخ الحضاري ، والفلسفي أيضاً ، بشكل تبدو فيه أثينا والحضارة اليونانية ، ثم الحضارات الأوروبية ، هي الصورة ، النور ، الأساس ؛ هذا بينما تمثل الحضارات الأخرى ظلالاً ، بُنى مهملة أو غير مؤثرة في الهيكل الفكري الجميعي للإنسان ، وللفلسفة ، وللفكر في شروطه الاجتماعية وقوانينه الشاملة .

لا ريب في أن ذلك الوهم ، القائم على كبرياء ولا أخلاقية ، أخذ مؤخراً بالتضاؤل . ومن المعبّر وذي الدلالات أن ظهر ، مع شبّنْغْلَر[١] مثلاً ، ومن دعي بالرومانطقيين المتشائمين ، إيمان بثقافات أخرى . بمعنى أن التفريق بين ثقافة وحضارة ـ وحيث صارت الأخيرة متصفة بالمدينية ، والتقنية ، والعقلانية وتمركز السلطة ـ أدى لأن يقول كيزرلنغ (Keyserling) مثلاً بتقريظ الشرق ولا عقلانيته وروحانيته وعواطفياته . . ومن قبل ، فقد كان هناك تقسيم تونيز (Tönnies) الشهير ، في انماطيته (Typologie) الأولى ، بين إرادة الاختيار (Kürwille) ثم (Willkür) وبين الإرادة الطبيعية والعضوية اللاصقة بالوجود (Wesenwille) . بنظرنا ، هذا التقسيم أساسي في الفكر الألماني ، عريق وراسخ . نجم عما قبله ؛ وأحدثَ ، أكثر من المتغيرات التاريخية ، أعاصير في الأبحاث من بعده . عليه قام التقسيم إلى « مجتمع » ، وإلى « طائفة ، جماعة » : في الثانية يسود الكل ، والدم ، والعلاقة العاطفية والأمومية والأخوية ، والقرابة والتقارب والصداقة . وفي الأول ، المجتمع ، تكون العلاقات من نمط آخر : تبادلية ، عمومية ، كل لنفسه ، يعطي ليأخذ ، شرائية ، حسابية ، آلية ، الخ . .

هذا الثنائي ـ النموذجي في تمثيله لما يدّعي بالضد فكرانية المترسخة في الفكر الألماني[٢] ـ أدى ، مع غيره إلى التفريق بين ثقافة (culture) (حيث الروحانية ، والجماعية) وبين الحضارة حيث الآلانية (machinisme) . عَبْر مثل تلك الأفكار ، التي أثرت بشدة في الفلسفة الأوروبية ، برز نوع من الثناء على قيم اصطلح على تسميتها بالشرقية أو بالهندية ، توازي « الثقافة » ـ الطائفة في

(١) في كتابة : انحدار الغرب Untergang des Abendlandes ، ١٩١٨ .

(٢) E. Vermeil, Doctrinaires de la révolution allemande, Paris, Sorlot, 1939, P. 346.

تلك الثنائية .

إذن ، وبغير إغفال دور التاريخ ، فمع تلك التيارات السوسيولوجية والفلسفية تمظهرت حركة هي صيحة تقول - عن حق ، أو رومانطيكياً ، أو . . . - بانحلال الغرب ، وتفوّق قيم الشرق ، ومُثُله ، ومنظوره للعالم والإنسان والإله . من هنا ، ونحن لا نهتم بذلك الموضوع ، تعزز القول المرادف بأن التطور ليس خطياً ، ولا هو باتجاه الأفضل اتجاهاً حتمياً ، وليس هو واحدياً ، أو نرجسياً يأكل ذاته ويهواها بشغف . بعبارات أخرى ، حركات فكرية كثيرة جهرت في أوروبا بأن التقدم في النجاحات العقلية ، والمادية ، وفي ميدان التغلب على الطبيعة ، لا يعني تقدماً مرافقاً في مجالات إنسانية ، وقِيَميَّة وروحية . . على هذا ، تشعّب موضوعنا إلى مواضيع . لكن ، لفهمها أولاً ولشرحها ثانياً ووضعها في سياقات ، لا نستطيع أبداً الاستغناء عن الجهر بمبدأ أصيل وصميمي أدى لكل ذلك، مع غيره ، وهو النظرة إلى الغربي بمرآة أخرى ، غير تلك التي صنعها بنفسه لتريه إياها خلّاباً .

تأخر الغربيون فعلاً حتى درسوا بنزاهة ، أو بموضوعية من نوع ما ، الإنجازات الفكرية «الشرقية» وإنشاءاتها العقائدية . عند انطلاقهم في ذلك المضمار ، منذ القرن الماضي، بَدَوْا كأنهم يتخلون عن الدراسة المقتصرة على حضارة « العرْق الأبيض » التي بقيت ، حسب إعتراف أ . سغفريد (A. Siegfried) ، مثلاً ، الدراسة الوحيدة والواحدة طيلة قرون . إنفلاق تلك النظرة الأوروبية ، المجزّأة والمجزِّئة للحضارات ، جعل الرؤية أشمل أو أبعد آفاقية لحضارة الإنسان ، للفكر ، للإنْسان .

وهل هو من الغريب أن يكون الفكر الألماني - الذي ذكرنا أعلاه أن المبدأ الضدّ فكراني (anti intellectualisme) متأصل فيه - هو الأول في أوروبا المتوجه للنظرة « الخاصة » للإنسان التي يوصف بها ، عن خطأ أو عن صواب ، الشرق؟ لنتذكر مثلاً هيغيل وإهتماماته بإدخال الفلسفة الشرقية إلى كتب تاريخ الفلسفة في الغرب[١] . لقد كان هيغيل، في تلك النظرة الشمولية، سبّاقاً . إنه الفيلسوف :

---

(١) ونذكر هنا ف . شليغل Schlegel ، شوبنهور ، ثم اهتمامات نيتشيه بالفكر الهندي في الـ Antéchrist ، وفي كتابه الأهم : « إرادة القوة » .

فكأنه أعطى الفلسفة عينها « الشرقية » ، عَيْنَها الأخرى ؛ رغم تجريحاته وتهجماته - بل جهله - بما الفلسفة هي في الشرق .

لا نضع في المرتبة الثانية ، حُكْماً ، فعاليات العوامل التاريخية الأوروبية في بزوغ دراسة الفكر الشرقي . ربما لاح أننا، في هذه الشيهاءة ، اهتممنا فقط بالبُنْية الفوقية . كانت السياسة والفكر ، في أوروبا القرن الثامن عشر وبعده ، في حركة جدلية شديدة البروز بالنسبة لموضوعنا . . . فبعد أن اتصف القرن السابع عشر بالتشديد على مفاهيم الاستقرار والثبات والإنكفاء المكتفي ، برز القرن الذي تلا مُكسِّراً لتلك المفاهيم الاجتماعية والإيمان القبلوي بالعقلانية : كان للمسافرين والمتجولين الأوروبيين في العالم مفعول الدفع لنشوء ما سُمّي بـ : مراق الغُرْبة (goût de l'exotisme) . وساهم المبشرون في التحريك على عدة جهات شرقية : عرّفوا أوروبا على كونفوشيوس ، مثلاً . وكان لا بد من ظهور الدراسات التوراتية المقارنة ، والبحث عن الجذور . من هنا الاهتمام ، في بعضه ، بالشرق واللغات السامية . . . وانتشرت الرغبة في المقارنة ؛ فامتدت يدها واستطالت حوض المتوسط ، ثم أكثر فأكثر . . . ونشأ بالتالي تصور النسبية في الحضارة ، وفي العادات ، وفي النظرة للكون . لا ننسى هنا ، من بين العلوم التي أخذت بالتالي تظهر ، فلسفة التاريخ مع فيكو (Vico) ؛ وخاصة مع هردر (Herder) ، في أواخر القرن الثامن عشر ، الذي نبّه المانيا إلى العالم الروحي الهندي ، والذي كأنه جاء يبشر بصوت عالٍ بقدوم هيغيل وذاك الألماني المجسِّد لأماني قارته وأمته : راتسيل (Ratzel) . كما كانت قد أخذت بالنمو علوم اخرى مثل : الإناسة (الأنتروبولوجيا) ، والقانون المقارن ، والاقتصاد السياسي . . . ، وتعاليم سان سيمون ؛ وبعد ذلك أيضاً ، الماركسية وشتى علوم الإنسان في القرن التاسع عشر .

قلنا إنه لا تفصل السياسة الأوروبية ، في القرن الثامن عشر وما بعده ، بتطلعاتها عبر القارة وتطورها ، عن الاهتمام بفلسفات الشرق . لقد شددنا ، هنا ، أكثر على الناحية الفكرية في تناول الموضوع . كأننا نكرر حكمنا بأن لا هوّة ، أو سبقاً من نوع ما بارز، بين أوروبا في تمددها خارج تخومها وبين الفكر الفلسفي فيها الرامي لدراسة الفلسفة الشرقية . مَثَلٌ بسيط ، هو تلك العلاقة الوثيقة بين الـ (Veltpolitik) عند الألمان ، وبين النظر الفلسفي الألماني .

راتسيل ، الذي ذكرنا أعلاه ، عَقْلَنَ وفَلْسَفَ غَرَضيّة السياسة الأوروبية ، والألمانية بشكل مصغّرٍ وخاص ، في الحدود الجغرافية (Grenzen) التي تتمدد وفق ضِراميّة الشعب وطموحاته . . . بعبارات أخرى وتستعمل المَثَل ، العوامل الاجتماعية تشرح لنا ، في تاريخ الفلسفة ، صدور سلسلة « كتب الشرق المقدسة » (Sacred Book of the East)[١] بمجلداتها النافعة والعديدة . الدوافع الفكرية لا تُنْسى، طبعاً ؛ لكنها تأثرت وأثرت في نسيج الشبكة الجامعة لسائر المفاعيل .

وهكذا ، فالاهتمام بالفكر الفرعوني ، بعلم المصريات (Egyptologie) ، أو ببوذية زَنْ (Zen) ، أو بالملاحم والأساطير البابلية ، أو بالفكر العربي، والفارسي ، كان مؤشرات فكرية تعكس وتتفاعل ، أو تُقاد وتقود بالمجرى الاجتماعي السياسي .

نعود إلى الطرف الآخر ؛ فيكون علينا الآن النظر في خرافة « المعجزة اليونانية » ، التي تقابلها خرافات ، سادت التاريخ مدة طويلة ، تُلصِق بالشرق ذهنية متخلّفة ، غير قادرة على التحليل ـ أو على التركيب خاصة ـ والبحث المنزّه . في الحقيقة ، ان الفلسفة اليونانية ما تزال ، إلى حد بعيد ، تُعتَبر ، كما اعتبرت في العصور السابقة ، منبعاً أو أنموذجاً لمفهوم فلسفي للكون . كأنها لا تزال تتجدد باستمرار ، معاصرة كل زمن ، وبحيث أن معظم أقسامها تفهم وتشرح حسب أزمان متناوليها واتجاهاتهم الفكرية . كانت رائداً ومعلماً أعطى للإنسانية كلاً متناسقاً من التفكير المُمَذْهب ، وفي مؤالفة حقيقية . بكلماتٍ أخرى وأكثر ، وإِذْ حادت الفلسفة المعاصرة عن بعض المفاهيم اليونانية ـ فإنها حافظت على ركائز من هذه الأخيرة[٢] .

مع ذلك كله ، قلَّ أن نجد اليوم ـ إنْ وجدنا ـ مفكّراً منصِفاً ينادي بصوابية الادّعاء بالمعجزة اليونانية . تلك البدعة تمُتّ إلى حقل السياسة المتعصّبة ، غير المنزَّهة ، وإلى الحروب الفكرية التي تشدّد على أنّ العقل والمنطق والعلم ميزات

---

(١) لاحظ تواريخ صدور أهم مجلداتها ؛ قا . : الأحداث السياسية المواكِبة أو القريبة . الأمر عينه أيضاً بالنسبة لـ : Harvard Oriental Series ، الخ . . .

(٢) ينظر مثلاً L. Robin, La morale antique, Paris, P.U.F. ,1963

الذهن اليوناني القديم وورثته الأوروبيين ؛ وعلى أنّ الغيبيات والحكمة الدينية والاستغراقات الروحانية أو ما شابه هي خصائص الشرق الثابتة .

لا نَبعد ، كثيراً على الأقل ، عن موضوعنا في الوقوف عند هذا الموضوع العارم : إن الانتفاضة اليونانية ، كثورة على النظرات الشرقية التي سبقتها في عالم الفلسفة ، قابلة للتفسير وفق علل تقبلها العلوم الإنسانية . بل وصاغتها هذه الأخيرة على أنها قوانين من نوع معينّ يختلف عنه في العلوم الطبيعية (المضبوطة) . ومن تلك العلل ، تظهر أولاً التي تفسّر « الانتفاضة » الفكرية اليونانية بالموقع ، أي بوضعها في مركز جغرافي يسمح بالتفاعل والتأثير المتبادل مع الحضارات الأخرى الشرقية . ليس هذا فقط ؛ ثم ليس هذا تعليلاً انتروبوجغرافياً . لا ندعي بحتمية هذا العامل الفجّ ، ولا بأي تسويغ كسولي المنحى؛ ثم ولا بسبب وحيدٍ يكمن في نظام الحكم ، وتَعَضْوُنِ المجتمع والسلطة والتربية . ربما نجد مسوّغات أكثر ، وكثيرة . معظمها يُريحنا ، إلاّ أنها ـ فعلاً ، وكما يسمح علم الاجتماع المعرفي ـ تعطي جانباً ضخماً من الحقيقة وتنفع . والحقيقة قاطبة هي في كل تلك العوامل ، وفي أخرى لم تذكر هنا أيضاً[١] .

يبقى التفسير صادقاً في ما يُثبِت، لكنه يقع في الخطأ حينما ينفي غيره . . . يعني ذلك أن وضع الحضارة اليونانية في القمة هو عمل ، عدا كونه ينافي العلم المنزّه ، منافٍ للأخلاق أيضاً ؛ بل وغير إنساني البتة . المفاضلة هنا ـ أي فرض تَرَتُّب واندراجٍ هرمي بين الحضارات ـ يفترض أنّ كلاً منها كان مغلَقاً ، منكفئاً على ذاته . من جهة ثانية ، ما هو المعيار الذي قد يُجمَع عليه ـ ويجوز أن يُجمَع عليه ـ لاستعماله بغية إجراء المفاضلة وإقامة السُلَّمية والتفاوق ؟ إنّ تعيين مستوى لحضارةٍ معيّنة صعب ، إن لم يكن مستحيلاً . مهما بدت هذه بسيطة أو ابتدائية ، فإنها تظهر كذلك لجهلنا بها ، كما قال ليفي برول (L. Lévy-Bruhl) نفسه في « اعترافاته » أو استدراكاته[٢] .

---

(١) هذه القاعدة عينها ، في الشرح ، تنير لنا طبيعة العطاء الفلسفي في الشرق .

(٢) تأتي الإناسة (الانتروبولوجيا) البنيوية ، عندك . ليفي ستروس . فتؤكد وحدة القوانين التي يخضع لها أو يعمل بموجبها العقل البشري في كل الأحقاب والأماكن .

تنمو الحضارات عادةً بالاستعارات والنقل الناتجة عن الاحتكاك فيما بينها . وعلى الانتروبولوجيا الثقافية تحديد مراكز النقل، والانتشار . . . ؛ ذاك مع عوامل ونظريات تفسيرية أخرى ، هو ما يشرح أنّ ما وصل إليه اليونانيون ليس « طفرة » ، ولا « خلقاً من عدم » ، ولا القمة الحضارية، ولا « الذروة في الفلسفة » . ما بلغوه كان ممكناً على أية أمة أخرى، مرّت في ظروف ومتغيرات متشابهة . كان ذلك أمراً تاريخياً ، كالذي لا بد منه . أما الزعم بعقل من القبيل المتفوق، وآخر محكوم عليه ـ بالوراثة والدم أي بالفطرة والخُلْقة ـ أن يكون آخر ، فهو زعم تخلّى عنه قائلوه لولا بقية أوآثار ومشاعر . وذاك تماماً هو كالقول بأن حضارة الشرق ، حتى اليوم هذا ، حضارة القطيع ، واختلاطِ العقائد بالقوانين والنظم والعادات . . أمثال هذه الأحكام التعسّفية والمتكبّرة ، هي ما تبعث المرارة في نفوس الكثيرين من مؤرخي الفلسفة ، والعاملين في حقلها ، في الشرق . إلا أن تلك المرارة كانت في الواقع عملاً إيجابياً : فبقدر ما أدت لدى البعض إلى مشاعر بالدونية ، خلقت عند البعض الآخر أحاسيس بالعظمة أتت كعملية دفاعية ، كانت حلاًّ هو مأمن نفساني تحوّل ، في بعض الحالات ، إلى نكوص عقلنوه وأخذ اسم الحركات السلفية (في الفكر الهندي ، العربي، إلخ . . .) .

٢ ـ دراسة تاريخ الفلسفة ، إمكان وشرط :

تاريخ الفلسفة هو ، إلى حد ما، فلسفة أيضاً . ليس هو عملاً تسجيلياً ، ولا إعادة كتابة كسولة . حتى إعادة كتابته هي أكثر من تأرخة . إنه غني ويُغني بالمفاهيم أو بتطورها ، على الأصح ، عبر العصور والمتغيرات المكانية والاجتماعية ، وعبر سير الفكر في تعرجات أسئلة أوْلى يطرحها وقلَّ ما يجد لها الحل الثابت . العقل البشري تجاه تحديات القوى وما بعد الطبيعة ، ينهض ثم يعارك . ويعلمنا تاريخ الفلسفة ، وذاك أولى خدماته ، أن العقل لا يقبل قبولاً نهائياً الأجوبة التي يلقاها من الماضي ، ويسعى لأن يوضح الأسئلة إن لم يستطع إنارة الردود . والفلسفات الشرقية قبول متردد لأجوبة عن أسئلة كان يسعى الفكر دائماً لإعادة طرحها بطريقة أفضل ، أو لإيضاح الردود الموروثة . يعني هذا أننا بدراسة تاريخ الفكر الشرقي ندرس الفكر في سيروراته ، ووظائفه ، وتفاعلاته الجدلية مع الوسط ، وطرائق تكيفه ، ووعيه بذاته وبتمثلات الجماعة والمشكلات

الحضارية . كما ندرس إنساناً في حضارة ، ومن ثم الإنسان عموما .

يضاف أيضاً أنّ الثقافة التاريخية هي ، كما يقول نيتشيه ، الثقافة المتينة ؛ وأنّ معرفة مفهومٍ معينٍ يكون ، حسب قول أ . كونْتْ ، بمعرفة تاريخه . . . فالحقيقة أنّي ، إلى حدّ بعيد جداً ، أكون ماضيَّ أنا . الإنسان هو تاريخ[1] ، إلى حدّ درجةٍ مدهشة ؛ وتلك هي طبيعة الإنسان التي يشدد التحليل النفسي في إظهارها من حيث أنها تتكوّن في السنوات الأولى من العمر . يقول ذلك أيضاً آدلر[2] ، مؤكداً سابقه فرويد . أقوال الظاهراتيه ، أو ابنتها الوجودية ، على لسان ميرلوبونتي ، مثلاً ، بـ« إنّي أنا النبع المطلَق ، وجودي لا يتأتّى من أسلافي . . . »[3] أقوال لا تلقُط الإنسان ـ رغم صراخها بالعكس ـ في الشروط والتاريخ . الماضي الفلسفي ليس ظاهرة تضاف ، أو ظاهرة ثانوية في العمارة الفلسفية . يَرِدُ للخاطر هنا ، وبسرعة ، ادعاءات بعض الفلاسفة : لقد ظنّ ديكارْتْ أنه حلّ المشكلات الرئيسية برمتها . وماذا قال كانْطْ في جوابه عن : ما هو الإنسان (Was ist der Mensch) ، عن الفلسفة ؟ لقد ادّعى لنفسه أنه سيبقى سيّد الماورائيات التالية له . وقال إنْ لا وجود إلاّ لفيلسوف واحد ؛ وكأنّه هو هذا الفيلسوف[4] . فديكارت ، الذي قال إنّ أفلاطون وأرسطو صفران لا أكثر ، يبقى بنظر كانط صاحب عمل غير نافع ، لم يُجد فتيلا . كذلك ما سيقوله هيغيل . أما هوسيرل ، فهو أيضاً ، قال بضرورة الانطلاق فلسفياً من الصفر ، وإنّه هو المُنْطَلَق . في هذه الأقوال عظة على مستوى الفرد . إنها ـ حتى وإن رفضنا إطلاقاً كل موازاة بين الفرد والمجتمع ـ تنفع أي تصحّ على صعيد تاريخ الفلسفة ، والتاريخ الحضاري ، والمفاضلة الغَرَضية (المَيْلية) بين الأقوام والتراثات والألوان أو الأمم واللغات .

---

(١) R. Aron, Introduction à la philosophie de l'histoire, Paris, Gallimard, 1948, p. 339.

(٢) Adler, Le sens de la vie, Paris, Payot, 1950, pp. 14, 131.

(٣) M. Merleau Ponty, Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945, p. 111.

(٤) Kant, Anthropologie.

نودّ القول ، بعد الإشارة ، إنّ الثقافة الحقيقية ، والأكمل في مجالنا الفلسفي، هي ألتي تتعمق في التراث وتحتوش الأكثر . ادّعاءات ديكارتْ ، ثم كانْطْ، وهوسيرلْ ، كادعاءات الغرب ، هي على الصعيد الأول هوس عظمة ؛ وعلى الصعيد الثاني ذاك الهوس عينه منصباً على العِرْقَ والنرجسية الجماعية . هذا يَعْبُد ذاته ، ويعبُد الآخر عِرْقَه . العِرْق أوضح وأجلى ، أو قد يوجَد فقط ، في دنيا الحيوان .

قد لا يكون هناك ، عند النظر الموضوعاني ، داعٍ لهذه المرارة . فالموضوع يبدو كالنهر ؛ يتدفق غنياً . وفي الواقع فإن المسؤول عن ذلك ليس هو الجلاّد وحده ؛ إننا مسؤولون أيضاً ، وبمقدارٍ غير قليل ، عن تخلفنا وتجريح الآخر لنا .

أن نعرف أحسن ، فلسفياً ، هو أن نحيط أكثر بسائر المعطيات والمتغيرات والعوامل . لا تستغني ، ولا يجوز أن تستغني ، الفلسفة عن تاريخها . هي وهو لا ينفصلان وإن ادعينا العكس . تاريخها في حضارة الإنسان ، لا في حضارة إنسان ؛ في القارات ، لا في قارة . الفلسفة ، غير العلم ، من حيث ارتباطها بتاريخها . العلم يستغني عن تاريخه .

إن لم تكن الفلسفات الشرقية أُمّاً للفلسفة اليونانية ولما تولّد عنها ، فهي تحوي مفاهيم تعرفها وتبحثها الأخيرة هذه . الأولى غنية بالعقول أيضاً ، وبالمشكلات المطروحة ، وبالردود وفق خُطاطات فكرية مُمَنْهجة ، ونقدية ؛ أو منظورات فلسفية صرفة . هي تظهر قادرة على الوقوف بقامة مديدة إزاء التراث اليوناني ـ إن لم تتحدّاه ـ الذي رآه انبهار البعض وسوء النية « معجزة » . لقد تجاوز هذه الفرضية التاريخ . آن له أن يفعل ذلك ويغسل العرْقية ، والكبرياء ، وما إلى ذلك من نعوت تطلَق على النرجسية الفلسفية ، على التمركز الأوروبي حول الذات ، على تضخّم الأنا ، على ذلك الفكر المتعصّب .

وبعد ، بَعْدُ أيضاً ، فدراسة لتاريخ الفلسفة تبدأ بالشرق تكون منطقية ، تمليها المناهج التاريخية : من الضروري ، بداهة ، البدء بالبدء . المناهج السوسيولوجية ، والتاريخية ، والمقارنة تفرض ذلك أيضاً . مقارنة المفهوم عينه في مجتمعات متعددة ، وحُقَب مختلفة ، في أوضاع متباينة يؤدي إلى مسكه أفضل . هذا ، بلا ريب . من جهة أخرى ، تؤدي دراسة فلسفة شعب إلى فهمه من

الداخل وكحالة معيوشة ، أو إلى إمكانيات إقامة الانفتاح عليه ، ثم التفاهم معه . وبالنتيجة ، سوف يبدو للمتعمق أن الفلسفات واحدة تلتقي إذا أخذت من أعماقها ، وان التفاهم بين الأمم ممكن . الثقافات والفلسفات ، جوهرياً ، تتكامل ؛ أو هي متشابكة ومتماثلة . والسعي اليوم للتآخي العالمي يجد طريقاً ، ربما يبدو محصوراً ، عبر الفلسفات أو الثقافات المنفتحة فيما بينها ، المتقبّلة ، المؤمنة بالعقل البشري وبكرامة الإنسان .

دراسة التاريخ ، المعنيّ هنا ، يشحذ روح النقد ؛ وينمي عمليات المقارنة للطرائق التي انتهجها العقل البشري، في مساره الفلسفي ، لدى أجناس متباعدة أو ذات تركيبات حضارية مختلفة يعود بعضها إلى ما قبل آلاف الأعوام . وهي دراسة تلقي النور على المعيقات وعلى العوامل الإيجابية والفعالة ؛ وهذا ما يعد للمستقبل ويعمل على التحرّر من الأثقال التي تشد إلى أسفل أو للقبوع . إنه دراسة متحركة ، لا تُثقِل الفكر المتفلسف بتقييده إلى اتجاهات أو بأُطر مسبقة متصلّدة .

والمنهج المرغوب عبارة عن إعادة النظر في ذلك التاريخ لفهمه افضل ، وبالتالي للانتفاع الأوعى ، ولتمثّله تمثّلاً إنسانياً وفق الراهن وانطلاقاً من حاضر هو دائماً مستقبل . فلتأخذ الجامعات ذلك التاريخ للفلسفات الشرقية موضوعا فلسفياً تعمل فيه وعليه . تزداد فُرَصُ الحياة الفلسفية . إغناء للتجربة هو الغرض ، من بين أغراض أخرى أيضاً . هنا ، نحن لا نورد سرداً أو تفصيلاً ضرورات دراسة تاريخ الفلسفة . فهذه شبه معروفة ؛ أو إنها تؤوب إلى ما يجوز أن يُسمى « منافع » دراسة التاريخ . يقال هذا ، حتى وإن كان ، من جهة أخرى ، غير مُسَلّم به بداهةً جواز تدريس تاريخ الفلسفة على أنه نافع ، ويقدّم خدمات ؛ بسببٍ هو أننا نكون قد فرضنا من الخارج ، ومسبقاً ، غاية أخلاقية وأهدافنا الذاتية على ذلك التاريخ .

إني أرفض أن يكون تاريخ الفلسفة جاهلاً كونفوشيوس ، والزرادشتية ، وبوذا . . . إن عملاً يَخْتار نفسه بموجب مقولات خاصة ويقطّع ، وتقوده فكرة مقفلة ، وذاتاني (subjectiviste) ، هو عمل آخر أو غير أن يكون تاريخ الفلسفة أي التاريخ الذي هو بحث نقدي وفيه يقوم إشباع للفضول الفلسفي ، ونشدان الحقيقة الفلسفية وقيمتها أنّى كانت ، وردّ على التوتر الفكري المتجه صوب

الحقيقة والخير والجمال ، ولا سيما صوب الإنسان وكيف يكون في الطبيعة والعقل والمسار .

لقد أعطى الشرق للفلسفة أكثر مما بقي الغرب يظن مدة طويلة ؛ وربما ما يزال البعض في ظنونه تلك هوىً منه ، أو ما شاكل . في ذلك العطاء أصالة تمتنع على اللمحة السريعة ، والفوقية المستعلية التي انماز بها الدارسون الغربيون ، على الأغلب ، إزاء ما لا يروه قريباً من مقولاتهم ، أو ينصهر في أطرهم الفكرية والمعيشية . مضى الزمن ومعه الزعم الذي لم يرَ سوى ثقافة الغرب ، وفلسفة الغرب . للشرق ـ إذْ قبلنا مؤقتاً ذاك التقسيم إلى «شرق» و «غرب» ـ فلسفات غنية . إن الاكتفاء بقراءة تاريخ الفلسفات والحضارات الغربية قد صار من التاريخ ؛ انطوى عهد كنا نرى فقط ثقافة واحدة، وفلسفة واحدة وحيدة تكون فلسفة الغرب .

قراءة سيرورات التاريخ للفلسفة ـ أو للفكر على الأدق ـ في الشرق القديم يؤكد حقيقةَ أنْ لا وجود لقانونٍ واحد ومستنفِد يفسّر تطور الفلسفات ، واتجاه تطورها صوب الرقي الحتمي ، أو اتجاهاً معروفاً آليًّا ومحدَّداً . من هنا أيضاً تتبدى عبثية السؤال ـ العائد إلى فلسفة التاريخ ودنيا التنبؤ الماورائي ـ الذي يدور حول مستقبل الشرق فلسفياً ؛ ولا سيما ضحالة الادعاءات بأنه سيبقى سجين قَدَرٍ فكري محتّم لن ينفلت من ربقة الأطر الفكرية المحكوم عليه ، مسبقاً وإلى الأبد ، عدم الانفكاك منها . إنّ حركات فكرية سليمة وفلسفية كثيرة جداً في الشرق ما تزال اليوم تنطلق من منطلقات شرقية سبقت الفلسفة اليونانية . واليوم إن التيارات الفلسفية الروحية الغربية ، ذات النزعة الإنسانية أو ذات الطابع المشدِّد على المُثُل والروح ، هي التي نالت في الشرق حظوة أكثر لأنها من ثمة ـ وهذا معبِّر ومؤشّر مستقبلي ـ لاقت التربة المهيأة . فمن بين كل ما يعنيه هذا ، إنه يعني الصوابية أولاً والقيمة ثانياً للانكباب على دراسة تاريخ الفلسفات الشرقية ؛ دراسة هي أَخْذُ وعيٍ وشرحٌ ، وتمثلُ قيَمٍ ما يحقق إنسانية الإنسان ، كل إنسان .

كما وكأن الأمر غريزيٌّ تتجه النهضة الفلسفية نحو الجذور ، إلى الماضي ، كي تتحفز ثم تنطلق . كيفية تلك النظرة موضوع آخر ، يختلفون حوله . بما يشبه

الغريزة ، عفوياً ، بحكم الطبيعة وقانون الملء الغشتلطي تدور الفلسفة حول ماضيها ، ثم تنسلّ لتتجدَّد : كالحية في كتب الأوبنيشاد ، وفي الأساطير ، وفي المعتقدات الدينية . قانون الشكل الجيد ، الكامل ، الجميعي ، يفرض الرؤية التي تأخذ ـ للوهلة الأولى ودفعة واحدة ـ العمل برمته ، قاطبة ، بأسره . كذا هو العمل الفلسفي : في الشرق ذلك . وفي الغرب أيضاً ؛ حتى وإن صعُب على العديدين منهم ، أولئك الذين كالمشبع شعوراً بالامتلاء ، والمكتفي بذاته سعيداً . أساتذة الفلسفة هناك لا يعرفون ، ولا يريدون كثيراً أن يعرفوا الفلسفات الشرقية : برتراند رسل مثلاً يجهل ، لا يهمه أن يكون جاهلاً بها . وهكذا كتب تاريخاً للفلسفة الغربية يرى فيه الغرب فقط ، ويعبد فيه اليونان !!! وهو الذي يدعو ـ سلوكياً وفلسفة ـ إلى الوعي العالمي للفيلسوف .

مُريحٌ الإقرار بأن الفلسفة اليوم ، رغم التعصبات والعواطف ، واحدة وعالمية ؛ تخدم الإنسان لا إنساناً . لا تقسيم شاقوليا للأمم والحضارات والفلسفات . نحن في الشرق نشدد على تلك المبادىء أكثر .

وقطعاً ، لا تحول هذه النظرة دون ضرورة وأخلاقية دراسة الشرقي لتطور الفكر في بلده : إن فهماً أعمق للإنسان الشرقي ، ريفياً كان أم حضرياً ، يستلزم دراسة للفلسفات الشرقية . الفلسفة متجذرة عميقاً في الوعي الجماعي ، والسلوك الاجتماعي ، والتمثلات ، والإكراهات التقليدية . ومهمّ أيضاً أن الإنسان يبتهج ـ وهو يلقي نظره على الماضي ويستشرف المستقبل ـ بأن يعرف لا فقط كيف سار وإلى أين ، بل وكيفية هذا السير ، وتحديد خطواته ، ومعنى التطور التاريخي والفلسفي العام للإنسان ، وصورته بين لوحة الحضارات التي رسمتها يد الأجيال البشرية وما تزال . إن النظرة الجميعية للفلسفة وللإنسان ، ثم النظر العقلاني والهادف لهذا الإنسان المتجذر الأبعاد في تلك البيئة والزمان والحضارة ، تفرضان دراسة الفلسفات الشرقية ـ إلى جانب الفلسفات الأخرى في العالم ـ في كل مكان يودّ معرفة الفلسفة . من يَنْشُد الفلسفة ، ذاك القطاع الفكري الرائع ، لا يرفض ينابيعها في بلادنا ، ولا ينكرها أنّى وجدها . الاهتمام بفلسفة واحدة إنكار للفلسفة ، ونظر نفعي أكثر مما هو مجرّد ، فلسفي ، نقدي ، شمّال ، إنساني .

إن تأثير الفكر الشرقي لم يكفّ عن العمل والتأثير ـ سلباً أم استجابة ، رد فعل أم إيجاباً ـ في الفكر والسلوك الغربي . هذا إذا لم نذهب إلى القول بأن الأول

هو الذي أنشأ هذا الأخير . يقرّ الكثير من مؤرخي الفلسفة بهذا التأثير الفعال : «ندين للشرق بأصولنا وتكويننا »(١) . وسنرى أن مفاهيم يونانية كثيرة أُخِذت ـ قطعاً ، وباعتراف اليونانيين القدماء ـ من الشرق . ثم إنه من المهم القول بأن التمييز بين شرق وغرب وهو وهمي أو خيالي(٢) ، وإن القطيعة بين الشرق والغرب ، من حيث القيَم ، لم تبدأ إلا منذ غاليلي ثم ديكارت(٣) ، وإن «الذهنية الشرقية كانت هي عينها ذهنيتنا قبل مجيء العلم »(٤) أي قبل أن تأخذ أوروبا بالتصنيع .

بقي الشرق غرباً والغرب شرقاً ، في التفكير والمنهج ، حتى النهضة الصناعية أو ما قبلها بزمن غير سحيق ولا مؤثر . أنماط التفكير والسلوك والثقافة لم تتباين إلى حدها الشاسع إلا مؤخراً ؛ بفعل متغيرات اجتماعية واقتصادية وما شابه ، لا بفعل بِنْية خاصة ومميزة لهذا العقل أو لذاك . بحكم تلك الظروف المعروفة بدأ تحوّل الغرب ، كما يسمى اصطلاحياً ، نحو عبادة العقل والجموح للتسلط على الطبيعة . لقد بقي الشرق ، لفظة لتسهيل البحث والتحليل ، حيث كان يلتقي مع الغرب منذ قرون ليست كثيرة . لكن ، وتكراراً ، كان الشرق سبّاقاً ، والأول ؛ وهو المهد والنبع ، وهو الذي كوّن الغرب . يقر مؤرخو تاريخ العلوم بالتأثير البالغ للشرقيين في نشوئها وتطويرها . الدور العربي ، على سبيل المثال ، نافذ بلا ريب(٥) . والفرعونيون منحوا ، من بين الكثير ، فكرة الخلود

---

(١) P. Masson - Oursel, La philosophie en Orient, in Bréhier, Histoire de la philosophie, Paris, P.U.f., 1948, p.213.

(٢) م . ع . ، ص ٩ .

(٣) م . ع . ، ص ٨ .

(٤) م . ع . ، ص ٢٠٤ اقوال كوزن V. Cousin في مدح الهند كثيرة .

(٥) يُراجع مثلاً :
a) J.F. Montucla, Histoire des Mathématiques, Paris, 1960.
b) G. Sarton, Introduction to the History of Science, Carnegie Institution of Washington, vol. I (1927), etc.
c) D.E. Smith, History of Mathematics, Ginn and Company proprietors, Boston, vol. I (1923), vol. II (1925).
d) L. Thorndike, History of Magic and Experimental Science, Columbia University press, vol.VII, 1958.

والوحدانية والأبدية ، الخ[١] . . .

أخيراً ، وبعد لأي ، الحركات الفلسفية الشرقية جديرة . بعضها يدرس بشمولية قضايا لم يُتَعَرَّض لها في الغرب إلا لماماً ، أو مؤخَّراً . وتلك قضايا نافعة وضرورية : ما تزال تعطي الجانب الثاني للصورة الواجبة للفلسفة ، للرمزي والبُعد « الداخلي » أو المعتِم في الإنسان .

٣ ـ صعوبات معترضة :

أهمية تاريخ الفلسفات الشرقية ، كضرورةٍ لنا وإعدادٍ حضاري ، تَفرض المجابهة مع عراقيل . الصعوبات تنجم في البدء من اللغات ، من جهلنا بها . قلْنا إنّ المكتبة العربية لم تَعرف بعد الكافي من الأبحاث في ميدان الفلسفات تلك ، وإنّها تستند على ما تقدمه بعض اللغات العالمية . من جهة أخرى، حتى في تلك اللغات عينها، لا نجد الكافي . السنوات الأخيرة من الستينات ، فقط منذ أقل من عشرة أعوام ، عرفت الفرنسية ترجمة شبه كاملة لنصوص الأسفار الهندية النصيّة . الإنكليزية كانت سبّاقة ؛ وكذا الألمانية أيضاً . أمّا العربية، فرغم أن حظوظها هي الأوفر مبدئياً، بسبب توفر هنود يعرفونها وتَرجموا أو نقلوا إليها ، تَعرف النصوصَ أكثر من الأبحاث .

ثم إنّ ما كتبه الغربيون ، في هذا المجال ، يأكل نفسه أكثر من العودة للينابيع ؛ وينماز ببعض التحيّز ، والابتسار ، والأحكام المسبقة كالمواقف النُّصْحية والتقييمية ، ودعوة الشرقيين إلى « التمدّن » ، والاقتداء بأنماط في الفلسفة والفكر مرتدةٍ إلى الغربي وحده .

وقد تكمن أشد الصعوبات لالتقاط فلسفة في كون التراث الذي ندرس ، هنا ، ليس بيسر كافٍ بسبب اختلاط النظرات الفكرية التعميرية بالتفاسير

---

(١) كانه يكفي هنا قول أفلاطون في طيماوس : « أنتم أيها اليونانيون ، إنكم أولاد » مقارنة لهم (وإن أعطى البعض لذلك فهماً مختلفاً) بالفراعنة وأمم شرقية أخرى . من الكتب التي تلخّص العطاء المصري للإنسان والحضارات ، را : مختار رسمي ناشد ، فضل الحضارة المصرية على العلوم ، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ . إلا أنّ ما يطرحه مارْتِن برنال يبقى الأحدث والأكثر تحريكاً للوعي .

والمعتقدات والطقوس والأعراف . فالفلسفة الهندية ككل تتمظهر من خلال هموم نجاتية أكثر مما تبرز كبحثٍ نظري حر يناقِشِ وينتقِد ، ومنزَّه ، يقوم على أسس عقلية ويخضع لمناهجية منطقية . لكن ، مثلاً ، القياس المنطقي فيها قد سبق ـ تاريخياً وغنى ـ القياس الأرسطوي .

مِثل هذا الحكم يَصْدق إذا انطلقنا من الفهم اليوناني للفلسفة ، وهو الأقرب ـ بالمعيار المعاصر ـ للصحة . لكنه لا يعني انخفاضاً في القيمة أو ضآلةً في المستوى . نحن نكرِّر أنه لا يجوز التفضيل ، إذْ لا أرضية مشتركة . الأمران مختلفان : أحدهما غير الآخر، دون تراتب[1] . لا اختلاف في النوع بقدرَ ما هو في الدرجة . الفلسفات الهندية ـ والشرقية عموماً ـ أقرب لأن تكون شاملة كالدين . ولكن الفلسفات الأوروبية ، مهما قيل ، هل تبتعد عن الدين بمقادير ؟ لنتذكر اليوم الوجودية المؤمنة ، التومائية الجديدة وما إليها ، الشخصانية ، الخ . . ثم أليست هذه في ماضيها ، في جلّها ، وفي بعض دعواتها الحالية ، طَموحةً لأن تكون نجاتية وحياتية ؟

نستطيع إذن الرجوع إلى الصعوبات . التمازج الاجتماعي والأخلاقي بالفلسفي ليس عقبة كبرى . هذه نحولها إلى سبب ونتيجة في فعل الكتابة حيث الضرورة لصياغة تاريخ جديدة يهمنا وظيفةً وبنيوياً . لا بد مثلاً لأجل ذلك من التعرف على النظم والتشكيلات الحضارية والتاريخية : هو أمر بالغ التعقيد ، لكنه التحدي الموقظ للوعي الفلسفي .

يبقى القول بصعوبة هي دافع للعمل : إن دراسة الفلسفات الغربية ميسورة بسبب التجاور المكاني والزماني بينها ، وبفعل التداخل الحضاري .

مثل هذه الشروط الحقلية غير متوفرة فيما يخص الأمم الشرقية . وتقارب هذ، أحياناً في النظرة الفكرية الشاملة لا يكفي لجعلها تَنْدرج تحت عنوان فلسفي

---

(١) نجح الفكر الهندي ، مثلا ، في إعطاء تقنيات مذهلة لم يكتشفها الغربي حتى اليوم : قدرة على توقيف دقات القلب والنبض والنفس ، الخ . لقد ظفر في الحقل الذي تخصص فيه ، ومثله العربي ، أو الغربي المعاصر ، أو الفرعوني ، والصيني ، والبابلي . . .

واحد . تبقى القرابة بين الفلسفات الأوروبية أمتن ، والتبادل المتداخل أفعل وأجلى .

التاريخ الحضاري الشرقي برمته لمّا يزل بعد بحاجة للنور . كذا الأمر بالنسبة إلى فلسفاته . إلاّ أنه كل ما ازداد التعرف على هذه تجلى خطأ النظرة الأوروبية الأنانية والنظرة الكليلة التي لنا عن تراثنا الفلسفي . دَرَسَنا الغربيون ، أحياناً جمة، وفق مقولاتهم . وفرضوا صبّنا في قوالب فكرية يونانية ـ لاتينية ، تعسفاً ومن الخارج . يضاف إلى الكثير الذي لم نورده،، ان فلسفاتنا لم تُعرف بعد جلّها ، ولم ينشر أكثر من لمامها . لم تُدرس نقدياً وبالطرائق العلمية لتكون ضرورة وتمهيداً : إنه فعل ننتظره من تاريخ الفلسفات الشرقية .

والآن المثل الذي أعطيه يتعلق بالفلسفة العربية . نتيجة عمل التاريخ على تلك الفلسفة صار اليوم يتضح لنا أنها أوسع من القطاع المتأثر باليونان والذي اصطلح على تسميته : « المُتَهَلّين » . في الفلسفة العربية شرائح أخرى غنية : القطاع الصوفي ، التربوي، المنطقي . . . والمعركة الفلسفية تدور حول تاريخ الفلسفة وما يطرحه من إمكانيات وضرورات الانطلاق أو عدمه من الفكر القديم . لا أتصور ارتسام حركة فلسفية تكون مجتثة الجذور ، مقتلعة لتزرع في المجتمع العربي . ومن فعل تاريخ الفلسفات اكتشفنا أن فكرنا موجود أيضاً خارج دوائر كان معلمونا يلقنوننا إياها في الأربعينات والخمسينات . صرنا نرى في الفارابي غِنى، وآخر غير منظّرٍ لعقيدة في الفيض والأفلاك والعقول العشرة . صار ابن سينا فيلسوف الوجود مثلاً ، وأنا أدرسه على طاولة عالمية جذورها عند أرسطو ، وصَقْلها عند ابن سينا عينه ، وامتداداتها ودلالاتها في الفكر الغربي المعاصر (التومائية الجديدة مثلاً وما يشبهها) . كنا نقف، في مجال الفلسفة العربية ، عند ابن خلدون : أي أننا نتوقف حتى تهلّ عصور النهضة في القرن الماضي . ثم أظهرت ضرورات ودوافع كتابة التاريخ أن الفعل الفلسفي لم ينفك . استمر في قطاعات وفي أعمال ننقب عنها بمناهجية عالم الآثار .

٤ ـ صُوَيْرَة المنهج ، شيباءة :

يلوح مما تقدم صُوَيْرَة المنهج في إعادة كتابة التاريخ المعني ، ومن حيث هو ضروري وتمهيد للمستقبل . كأننا الآن نستخلص مما سبق :

أ / نحن ننظر للفلسفة على أنها واحدة . والحضارات ، وإن كثرت ، فهي للإنسان . من هنا يَنبع إحترام الإنسان لأن عطاءه رهين شروط . وبالتالي تزول العرقانية (المذهب أو الشعور بالعرقية) ، وتفويق عقل أعطى فلسفياً على آخر غاص في أعماق المشاعر الرابطة للأنا بالأنا الخالد ، الشامل . والعوامل المفسرة تؤثر في بعضها وتعمل كلها متداخلة في السيرورة . ذاك ما يفرض تقدير وجوه وجود الإنسان في العالم ، منغرساً في الحقل ومتصارعاً معه في البحث عن معادلة توازن وتطور .

يُسقِط هذا المبدأ نظرة الشرقي إلى الغرب وبالعكس . إن فلاسفة الهند ما انفكوا ، في نسبة مرتفعة ، يرون أنهم أرفع من الأوروبي ، والأسبق ، وأنّ بيدهم المفتاح إلى السماء الإنسانية على هذه الأرض[1] . تُقرّ أوروبا بذلك عندما كانت تضمّد جراحها إثر كل جموح أو جنوح[2] . ويدهش الغربي ساخراً إذ يشعر بالعربي يرى نفسه أفضل لسبب أو لآخر، دفاعاً عن الذات أو بإيمان صادق . هذه الموضوعية عالمية ، يلحظها علم الإجتماع بقوة ؛ وتحيا في الفلسفات الأوروبية ، في كثيرها .

يضايف هذه الرؤية ، أخرى هي شاقولية : الواقع الحضاري والفلسفي للعربي ، أو للشرقي ، طبقات . ساهمت كلها في تكوين وعيه الفلسفي ، وذاته ، ووجوده . وكما أن اللاوعي يبقى مَدْفَناً للمكظومات ، فكذا طبقات الوعي الفلسفي التحتية لا تنفك قائمة . إنها طاقات ومخزون عميق الجذور

---

(١) من أشهر المنظرين لها : فيفيكاناندا S. Vivekanandal ، أوروبندو غهوز Aurobindo Ghose) . ودعوة غاندي، في الجوهر ، من هذا القبيل رغم أنه يعترف بان الهند بلد الزوجة ذات العامين ، واحراق الأرملة . التوقف عند هذه الظواهر ، كما يعتقد غاندي ، دليل عدم فهم روح الحضارة .

(٢) كما حصل غب الحرب العالمية الأولى ، والثانية أيضاً . تتمظهر هذه المشكلة في كتابين . الأول أميل لطلب الخلاص في توازن بين قيم الشرق والغرب ، وهو :

E. - B. Allo, Plaies d'Europe et baumes du Gange, Paris, Edition du Cerf, 1931.

Message actuel de l'Inde .

ثم كان هناك عدد خاص من : Cahiers du Sud

صدر في ١٩٤٠ ، وحيث يرد في مستهل ديباجته : « في كل مرة يجد الفكر الغربي نفسه مصطدماً مع متناقضاته ، وكلما تساءل إلى أين يقوده العلم ، فإنه يتجه صوب الهند . . . » .

يحتوش عطاء الأشوري ، والبابلي ، والفينيقي ، والفرعوني ، والمسيحي ، والإسلامي ، عبر تكوّنات ذلك المخزون وتجاربه وتركيباته .

ب/ إن للفكر الفلسفي أصلاً واحداً ، هو الفكر الأسيوروبي . تقرر ذلك ، وكُرّس بصعوبة ، أو على مضض . والحقيقة أن النبع أغزر ولو وقفنا عنده لنفينا آخرين سوف تعترف بهم الجامعات التي نعرفها أكثر . ثم ، حيث أنه لا بد من العودة إلى الينابيع بغية الفهم الفلسفي ، فالمنهج القويم يفرض نفسه : نحن نرى بلا غضاضة ولا أدنى ضير أفكاراً شرقية في فيثاغوراس وأفلاطون وغيرهما ؛ في أفلوطين والفكر الغنوصي خاصة . إن قمماً في الفلسفة الغربية إذا وضعت في أرضية ستكون هذه شرقية . يأخذ الإدراك كل صورة على خلفية : نطلب تطبيق هذا القانون النفسي ، لا أكثر . ومعه مبدأ آخر أيضاً ، هو أن الإدراك يأخذ الشكل الكلي ، بداهة وبلا لجوء لطرائق أو تجارب : يعني أن لا عزل إلاّ بقصد تسهيل الدراسة . إن موضوعات الفلسفة مهما تفرقت تبقى واحدة ، في جذورها ، عند الشعوب التي فكرت فلسفياً . ربما يكون منحى من مناحيها المتعددة قد ازدهر هنا على حساب آخر ؛ لكن الجوهر أو الغاية هي خدمة الإنسان ، وهي واحدة .

ج / لا مندوحة من النظر إلى الفكر بمحبة لا بتجريح . باحترام ، كما سبق القول ، بدلاً من الإمعان في تبيان المثالب . الهندي يقدّس حشرة ، أو يعبد دُوَيْبة . . . بل إنه صار يعبد سكة الحديد ، والإنكليزي ، الخ . . . وفي الفكر العربي أمور وشجن . لننظر فيما أعطى أيضاً لا فيما لم يعط : بالتعرف من الداخل ، بالتعاطف ، بالمعرفة التي تتقبل والواسعة الصدر والأفقُ التفسيري .

د/ في كتابة التاريخ للفلسفة نبدأ بالشرق . منذ القديم اعترف اليونانيون ببعض ما عليهم له من دين . لكن بالشرق اللامنفرد ، المأخوذ على أنه صورة في أرضية هي أوسع مما قد يُظن . ولا أدري لماذا لم أو لا يبدأ الفيلسوف الغربي ـ أو المؤرخ للفلسفة عندهم ـ بدراسة الموضوع الواحد على مستوى العالم كله . أيكون للشرق ذلك الفضل ؟ أو يكون الدافع نفسياً فقط ؟

المنهج المقارن سلاح . لكن لا يدعو هو إلى رد فكرة إلى أخرى استناداً إلى تقطيعية أو نزعة ذاتية ، ولا إلى فرض أو افتراض التأثير بمجرد لحظ التشابه .

فالفكر في المواجهة يلجأ لطرائقية واحدة . والوعي في يقظته أمام المشكلة يردّ متبعاً قوانين عامة ، إنسانية . لذا نأخذ الموضوعة من حيث الروابط الحضارية والتاريخية والتي لا تنفي وجوذ الذات الأصيلة والشخصية . إن كل تعمق في هذه الذات الخصوصية يُبدي الشامل ، ويقود إلى ما هو عمومي وعالمي ، أي خاص بالإنسان ، إنساني . فدراسة فكرة الذات ـ الشامل ، مثلاً ، موجودة في الهند حيث تتمثل بإتحاد الأتمن (atman) مع براهمن (brahman) ؛ ثم يأخذها أفلوطين . . . ؛ وهي قائمة في الغنوصيات ، ثم في الفكر العربي، والفارسي . ثم عادت لتؤثر عبر الفرس في الهند[١] ، ولتشكّل أسطع ما أعطته هذه في التراث الهندي الذي تلا الفيدانتا[٢] . وذاك كله ، دون أن ننسى تأثيرها أو شبيهها عند أكهارت (Eckhart) ، ثم هيغيل نفسه . واليوم نرى تلك الفكرة متجسدة في حركة عالمية تسمو فوق الأديان والأجناس والقوميات ، ترنو لأن تبحث فقط عن الجمال ، والكمال ، والأخلاق ، والمحبة ومِثْل هذه المُثُل . وتجد في الطاوية (taoisme) ، وفي « قانون التشارك » عند الطفل أو عند الأفريقي الابتدائي ، وفي التعاطف عند ماكس شيلر[٢] ، أو ما يشبهه عند غورفيتش مثلاً ، وفي الشيء بذاته عند سارتر ـ مع كل الفروقات ـ تحضيراً وخطوة كبيرة تجاه فكرة الواحد في الشامل . هذه الفكرة ، إذن ، موجودة عند أمم أو هي خاصة بأمم ؛ لكنها من جهة أخرى عامة، مشتركة بين الأمم ؛ موجودة في الحضارات لا في حضارة واحدة ، وفي الإنساني لا في أمة أو إنسان معين .

يُظهر تاريخُ الفلسفة الكثير مما هو عام ومشترك بين متفلسفي الأرض . لِنتَذكّرْ مرة أخرى ايكهارت ، وهيغيل ، وجذور الأول ، وامتدادات الثاني ، والنقطة ياء[٣] عند دي شاردن . والأمثلة كثيرة لأن الفكر عموماً يعمل كما هو يفسِّر بعقلانية وشمولية ، يودّ أن يقود ويؤثر . وبذلك يتحول العقل إلى فلسفة أو يكون هو هو الفلسفة .

---

(١) Coomaraswamy, Hindouisme et bouddhisme, trad fr., Paris, Gallimard, 1949, P. 134,141, 143, 152, etc.

(٢) فيدانتا ، السنسكريتية ، تعني زبدة أو تتويج (أنْتا /) Anta الفيدا التي هي المعرفة أو الحكمة . ألمع الأسماء هنا هو شنكرَ Shankara .

(٣) le point Oméga, T. de Chardin

هـ / بيد أن النظرة تلك ، التي ندعو لها أن تكون وليدة تاريخ الفلسفة ، لا تعني غض الطرف عن فروقات في العطاء للفلسفة . لكن تلك اللامساواة لها عواملها . بذلك نردّ التفسير إلى ماجريات ، ولا نقع في غائلة التسويغات . بالتالي فليس الأمر تعبيراً عن أحاسيس بالدونية ، أو بضدها ، ولا عن تقييم مَرَضي للذات . لا يحجب أبداً وجود قيَم فكرية أو جانب فلسفي ـ من فلسفاتنا القَبْليونانيّة ـ لمّا يزل يحافظ على جدارته بالحياة في العالم وللإنسان ، كل إنسان ، وكل العالم . هو ذاك العمل الذي تقوم به الفلسفة ، في جانب منها عظيم .

و / المناهج عالمية . الفلسفة خالدة واحدة ، تُطرَح موضوعاتها على صعيدٍ شامل . الشرقية شكل من الـ Philosophia Perennis وبما سيكون هدفها . بمعنى أنّ الاعتبار يصبح ـ على ضوء ذلك ـ للمقبول عالمياً ، للجيّد أينما كان . فتصدق هنا كلمة الجاحظ : يؤخذ الجيد « ممن كان ، وفي أي زمن كان »[1] . أما مقاييس الجودة والصوابية ، فليست في رفضٍ وتخوفٍ من الاتباعية والركونية ؛ إنها في المواقف المنطلِقة من فهمٍ للفلسفة ووظيفتها في التسيير والتأثير .

ز / ينتج مما سبق كلمة أخيرة عن اللّماذا . نحن نكتب تاريخ الفلسفات الشرقية لنضعها أمامنا ، لِنَعيها . أخْذ الوعي بظاهرة يُبعِدُهُ عنها ليدرسها ويفسرها بربطها مع البعد الحضاري . بالتالي ، وبتوسيع مجال ذلك التاريخ ، يبدو لنا المشترك بين الفلسفات والذي عاش وأثّر إيجابياً عبر بساطها العالمي قاطبة .

وفي رأينا لا مخافة من هذا التاريخ : إنه يتغير ، ينمو ويتحرك . وتدبّر التاريخ ، تاريخ الفلسفة ، ليس عبادة أسلاف بقدر ما هو يُظهِر الديمومة والوحدة في الشخصية التاريخية للفلسفة في استباقاتها للفعل السياسي ولإرشاده وتكوينه بعقلانية وشمول .

ح / تاريخ الفلسفة هو مهمة الفعل الفلسفي الذي وحده ، بفعل شبكته التفسيرية وعَيْنه التقييمية ، ينفتح على الانعتاق من تاريخية التاريخ ليعانق مستقبل الإنسان كموجود يتأرجح في حريته بين المطلَق والعنف . وقوام ذلك التاريخ

---

(١) الجاحظ : كتاب الحيوان ، ج ٣ ، ص ١٣٠ .

تجربة الحاضر بآفاقيته المستشرقة ، وفي أبعاده العيانية والمتجذرة . فالحرية ، من جهة أخرى، في تاريخ الفلسفة أغنى مما هي في العلوم الإنسانية والتاريخ . إنها ترى المأساة البشرية من وجهة كينونية ، ومعرفية ، وقِيَمِيَّة ؛ ومن هذه كلها معاً . ثم إن طبيعة الفلسفة ، كفكر حر ونقدي شامل ، تتحمل الذاتية وتستبيح العنْدية الفردية . بذا فهي تجد في تاريخها ـ ببُعْدَيْه الاتساعي والعمقي ـ منبعاً من ينابيعها النَّميرة : تكْبر به ، وتثرى بتراثه ، تجادله وتحاوره ، ترمي وتقوِّض وتتمثَّل وتتجاوز . وفي جدليتها هذه ، مسلحةً بمراميها القيادية للوجود البشري ، تتحدى فتنمو وتتجدد . وفي حوارها ، مُنْتهِجة الطرائق القيمية ومغتنيةً بثمار العلوم ، تتشقق وتتمخَّض فتتقدم . تاريخها ، الماثل أبداً في قوامها ، خصم وصديق ، نسغ الانبعاث ورماد الفناء ، الجلاد والضحية . بذا تؤمِّن لنفسها الريعان ، وتستمر كمن تغذى من نبتة الخلود ، أو شرب من ماء الحياة ، في تلك الأساطير الشرقية التي تجسد تحرّق الإنسان العياني للاستمرار وتحقيق المطلق في الذات الفردية ، في الواقع الفعلي والوجودي أمام العالَم والمصير .

٥ ـ كلمة أخيرة ، أُشْمولَة :

بدأت دراسة الفلسفات الشرقية في أوروبا بفعل عوامل متداخلة ؛ الفلسفي منها لم يتأخر، والمنزَّه ندر . دخلت لتزيين الحواشي ولإثارة الاستغراب أو ما إليه : « المتسوّل » الهندي مثلاً ـ أي القديس ، المتحقق ، الحكيم النموذجي ـ يعيش بين الأوحال ، تنبت عليه الأعشاب وهو في جلسته التأملية التي لا تريم . أو أنه يقف على قدميه متّكئاً على حائط ثم يبقى منطفئاً ، أو يبقى على قدم واحدة ، الخ . . . والصوفي العربي داعبَ الجان ، ويصرخ للدجاجة : لبيك يا ربي ؛ وما إلى ذلك كنعتِ هذا الفكر بالخَبَرية ، ورفضه لفعل الوجود [فعل كان] ، ونقص كفاءته ، وعجزه ، وذرانيته (atomisme) ، وأنه غير قادر ، وغير نافذ ، وغير توليفي ، مقيَّد بلغة أو ببنى ثابتة أبدية[1] . . .

(١) ترد هنا أعمال البعض من الجيل القديم مثل : رينان ، غوتيه ،غِبّ Gibb ، لابي Lapie ؛ وحديثاً ، يتبنى شيفاليه ، في « تاريخ الفكر » ، الجزء الثاني ، أطروحة تقول بتقييد الذهن العربي وانحباسه بالخبر . كثيرون اخرون يقولون بعجز هذا أيضاً عن الغوص والاستكشاف والتحرر ، الخ . . . ، وأحياناً يقررون ذلك انطلاقاً من تحليلات لكلمة (فعل الكينونة أو فعِل الموجودية مثلاً) .

كان التطور بطيئاً . ونحن ، في الشرق ، يجب أن نحرِّضه. لنكتبْ تاريخ تلك الفلسفات ؛ فتلك مائدة ومنجم . وذاك التاريخ يغني الوعي الفلسفي الراهن ، المتسلح بطرائق العصْر، واللاقائم بذاته بل مرتبطاً بالموقف الإنساني وبالمستقبل انوجاداً واتجاهاً نحو القيَم الجديرة بالبقاء . قبل أن ينبت الفيلسوفُ في حضارةٍ ما يكون مؤرخ الفلسفة ، أو يكون هو مؤرخاً للفلسفة يرى موضوعاتها وفق منظوراته الخاصة ومواقفه . قبل أن يكتب رادها كريشنانْ فلسفته، عرض فلسفة وطنه عبر الدهور[1] . وجلْسون في الفلسفة الوسيطية يفعل العمل نفسه[2] . وفي الفكر العربي المعاصر تأتي أعمال عبد الرحمن بدوي ، مثلاً وشاهداً ، دلالة للضرورة بالبدء بالتاريخ . ومن أعظم أعمال ياسبرز مؤلفاته ـ ومنها ما اكتشف بعد وفاته ـ عن الفلاسفة عبر الأزمان[3] . والعاملون في الفلسفة اليوم ـ في العالم بأسره ـ وضعوا اطروحات ، ثم احترفوا مهنةً تعمل على التاريخ . وفي ذلك يهيِّئون ، للفعل الفلسفي ، ذاتهم أو الغير والمستقبل . إذا كان تاريخ الفلسفة نظراً في الفلسفة ، وتفكيراً فيها وعليها وبطرائقها ، فإنه يكون مستحقاً لاسمه أو محرِّراً ومحرِّكاً ، طاقةً وإمكاناً وشروطاً ، بدايةً على الرغم من أنه عودة إلى البدايات .

---

(١) انظر ، مثلاً ، كتابه :

S. Radha krishnan, Indian Philosophy, 2 vol., 1923-27.

وله كتاب آخر ، في المجال عينه ، وضعه مع د . تشارلس مور (مترجَم للعربية ، بيروت ، دار اليقظة ، ١٩٦٧) .

(٢) أنظر أعماله حول : اغوسطينوس ، بونافنتورا ، ابيلار ، توما الأكويني ، تاريخ الفلسفة الوسيطية ، الخ . . .

(٣)

K. Jaspers, Les grands philosophes, trad. fr., Paris, Plon

الفصل الثالث

من مميزات الفلسفة الهندية: مَحلّياتها وخصوصياتها

خصوصيات الفلسفة الهنديّة

١ ـ تقديم، الفكر الهندي في الغرب:

تأخّر الغربيون حتى اعترفوا بوجود فلسفةٍ هندية ، فلسفة تقوم إلى جانب ما أعطاه اليونانيون ، أي ذات قيمة في التراث الفلسفي للإنسان . بقوا طويلاً ، والكثيرون ، يرفضون إطلاق الكلمة تلك على أيّ قطاع فكري هندي ، بحجّة أنها لفظة لا تنطبق على « الحكمة » الهندية . وهكذا ادّعوا أنّ الكلام عن فلسفةٍ في هذه « الحكمة » تناقضٌ وعدم معنى ، كالكلام تماماً عن « ابن امرأة عاقر » ، أو عن « قرنيّ أرنب » ، حسبما يقول المناطقة الهنود.

أُخِذت الفلسفة الهندية في الجامعات الأوروبية بإهمال ، أو بالتشديد على بعض القصص الخرافية والجُمَل الحكَمية لإثارة الفضول ، أو لتزيين الهوامش وإظهار الغرابة . وعلى الصعيد الواقعي ، ورغم الظروف التاريخية ، لم يَعتبروا حكمة الهند أكثر من غرائب وعالَمٍ من المجاهل . . . لكن الأمر ، منذ بدايات القرن الماضي ، راح يتغيّر بفعل عوامل كثيرة ؛ ومن جهة أخرى ، بفعل الضرورة لاستكمال الصورة الفلسفية التي رسمتها يد الإنسانية عبر الدهور ، وهي ضرورة استشفّها وفرضها بعض عمالقة الفكر الأوروبي منذ أمدٍ غير بعيد : هيغيل (رغم تهجّماته وجَهْلاته بها) ، دلتهي (dilthey) ، وأخيراً : ياسبرز[1] . بعبارة أخرى ، صار اليوم ، حكْماً ومنطقياً ، أخْذُ قضيةٍ فلسفية على بساطٍ شامل أي

(١) انظر Die Grossen Philosophen, trad. fr. sous la direction de J. Hersch, 1966, P. 18.

عالمي ، وفي وعي متراكِم الطبقات التاريخية دون تفاوقٍ فيما بينها إلا بنسبة ما يُحْتَرَم فيه الإنسان ضمن أوضاع وحقل . وهكذا فكما أنّ تدريس توما الأكويني وأستاذه البير الكبير لا يعقل ـ كما صار يقرّ اليوم مؤرخو الفلسفة الغربيون برضى وتقدير ـ بدون معرفة الفارابي وابن سينا وابن رشد[1] ، فإنه لا يعقل بالتالي أن ندرس شوبنهور أو نيتشيه ومدرسته ، دون التعمق في أسفار الأوبنيشاد .

لا مجال هنا ، بالطبع ، لإيرادٍ تفصيلي أو دقيق لما تدين به الفلسفة الغربية للهند . الموضوع قديم ، وما يزال قائماً ؛ الفرضيات كثيرة كالتأكيدات . فمنذ الإسكندر المكدوني، لاحظ أونيسيكريت (Onésicrite) وجود نقاط شبه جمّة بين الهنديات وفيثاغوراس وسقراط وذيوجانس[2] . لقد « أخذ » فيثاغوراس من الهند أفكاره في التناسخ ، وقرابة الإنسان والحيوان ، وتحريم أكل اللحم ، ومؤلفاته الرياضية أو كثيراً من نظرياته الرياضية . . وتبدو التشابهات، إن لم نقل الأخذ ، كثيرة بين النظريات الهندية وعقائد طاليس ، أنكسيمندر ، أنكسيمين ، بارمنيدس ، أمبيذوكلس . . . كما يعرف تاريخ الفلسفة فرضيةً تقول إنّ أرسطو ينقل ميتافيزيقاه من السمكهيا (Samkhya) ؛ بل إن ماكس مولّر ، نفسه ، بحث داخل مفرداتية الأسطاجيري عن مصطلحات فلسفية هندية ؛ وقال غور (Görre) إنّ الإسكندر أرسل إلى أستاذه هذا رسائل هندية انتفع منها أرسطو في بناء مذهبه . وحتى المنطق الأرسطي، هو أيضاً ، ظنّ البعض أنه متأثر بمذهب النيايا (Nyaya) الذي يقول عنه اليوم، كثيرون ، إنه هو المنطق الأوسع والأرفع . حتى الذرانية (المذهب الذرّي) اليونانية عند ديموقريطس أو عند ليقيبيوس (Leucippe) ، اشتقت من ينابيع هندية ، كما رأى البعض .

---

(١) أنظر ، مثلاً ، جونو ، الفلسفة الوسيطية ، ترجمة ع . زيعور (بيروت ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٧٩) ، ص ١٢٥ ـ ١٤٠ .

(٢) تقول الأخبار إنّ منْ زار الهند ، من مفكري اليونان ، هناك ليكورغوس (Lycurgue) ، فيثاغوراس ، ديموقريطس ، فيدون ، أرسطو . ويقال إنّ افلاطون أزمع على زيارتها ، لكن نشوب الحرب منعَه من تنفيذ خطته . بل إن الموسيقي أرسطوكسين (في القرن ٣ ق . م) يروي أن سقراط نفسه التقى في أثينا مع راهب هندي . مهما يكن ، فلا شك أن الرهبان الهنود ، بشكل خاص ، طافوا بلاداً كثيرة . وبهذه الطريقة أثّروا ، كما سنراه ، في الفكر العربي الإسلامي .

في هذه النظريات مبالغة أحياناً ، ومجانية وتعسف أحياناً أخرى . لكن ، كما أرى ، إنّ قراءة عميقة للفلسفات الهندية ، التي سبقت الفلسفة اليونانية ، تكفي لإثارة الظنون بأن الثانية تأخذ وتنتفع ، توافِق وتتلاقى وتتفِق ، أو ما إلى ذلك ، بالنسبة لسابقتها .

بيد أن تأثير الهنديات في الفلسفة الهلينستية ، وفي الغنوصية ، في أفلوطين وفورفوريوس ، في أوريجانوس وأنداده من الآباء الأوائل ، تأثير أكثر وضوحاً : تلك هي مثلاً نظريات الفيض، وعوالم الأفلاك ، والوجد ، والتأمل ، وقدرات الصوفي السحرية ، وتنقّل الأرواح ، والألم كأساس في الوجود . . وفي العصور الهلّينستية ، كثيرون نبّهوا إلى الأصل الهندي للفلسفة اليونانية : أشهرهم ، بلا ريب ، نومينيوس . ثم ، من جهة أخرى ، يُعتبر أفلوطين ، خاصة ، أكثر المذكورين صلة وارتباطاً بالتصوف الهندي[١] .

وأخذ التأثير الهندي بالتأكد والنصوع أكثر فأكثر منذ القرن التاسع عشر، وصار مؤرخو الفلسفة أجرأ على المقارنة . فأرجع البعض نظرية مالبرانش ، في أننا نتأمل ونرى كل شيء في الله ، إلى الفيدانتا . وآخرون ، أوروبيون طبعاً ، قارنوا بين نظريات الخلق عند ديكارت واسبينوزا مع مثيل لها رأوه عند الهنود . ودون تتبع كل المتأثرين ، فإننا نقف عند شوبنهور[٢] ، أكبر هؤلاء وأكثرهم فعالية في الرومانطيقية الألمانية النابعة من مفاهيمه . إنه ينقل تفاصيل عن الفيدانتا والبوذية ، ويوافقهما في : نظرته التشاؤمية والعبثية للوجود ، طبيعة الألم ، دور التشظّف في بلوغ الانعتاق . . وبعده راجت في ألمانيا موجة إعجاب رومنطيقية ـ لا تخلو من عِرْقية ـ بالهنديات[٣] . ومؤخَّراً تخصص البعض في ملاحقة مدى معرفة الفلاسفة الغربيين بالفكر الهندي ، مثل فون هارتمان (E. Von Hartman) ؛ ولا سيما غلازيناپّ (Glasenapp) الذي تتبع بعناية وجود الناحية

---

(١) V. Bréhier, La philosophie de Plotin (VII, l'orientalisme de Plotin); cf. Max Scheler, Le sens de la souffrance (trad. klossowski), passim.

(٢) في كتابه الرئيسي : العالم كإرادة وتصور: Welt als Wille und Vorstellung

(٣) عشق الالمان في الهند الطبقة البراهمانية لأنها من العنصر الآري (الأبيض ، النبيل) . أنظر : R. Berthelot, La pensée de l'Asie et l'astrobiologie, Paris., Payot, 1938, pp. 135 - 136.

تلك في فكر كانْطْ[١] .

ومهما أسرعنا ، فلا يجوز أبداً إغفال تقريظ ف . كوزِنْ (ت ١٨٦٧) للهند[٢] ، لا ولا ذِكْر الفيلسوف الألماني كروزَه (K.C.F. Krause) (ت ١٨٣٢) الذي يأخذ عن الفيدانتا مفهومه للإله : العالَم قائمٌ في الله ، والله قوي ومهيمِن على العالم ؛ والذي نحت الكلمة الفلسفية الشهيرة ، الدالة على الفكرة المنطلقة من الهند ، وهي Pan-en-théisme التي تعني عقيدة « كل شيء في الله » ، ونترجمها في العربية دون دقة كافية بـ « مذهب وحدة الوجود » . . . في اختصار ، هناك مجال غني للتشبيه بين أفكارٍ فلسفية غربية ومثيلاتها في الهند : إنه مجرد شبه أحياناً ، لكنه أحياناً أخرى أخْذ واستقاء ؛ مما دفع ببعض المؤرخين إلى رد الفلسفة اليونانية برمتها إلى الهند ، أو إلى الشرق عموماً (روثْ Röth ، غْلاديشْ Glädisch ، كوزِنْ . . .) .

نقطة أخرى يجب بحثها ، باقتضاب ، قبل محاولة التقاط ما يمكن من خصائص مميزة في الفلسفة الهندية . لم تعرِف السنسكريتية كلمة واحدة يندرج تحتها ما يُبحث عادة تحت عنوان « فلسفة » اليونانية الأصل أو المعنى[٣] . يعني هذا ، للوهلة الأولى، أن لا وجود لنظام هندي مُمَذْهب ، ويشمل بنظرة واحدة كبرى وعقلية التعميمات الأساسية حول المبادىء الأولى والإنسان والحياة . لكن، هل من الضروري الوقوف عند الفهم اليوناني للفلسفة ؟ أو الخضوع للفهم الذي ارتضاه الغرب عموماً ، إن لم نقل للاتجاه الأقدر والأعنف من اتجاهات الفكر الفلسفي فيه ؟ برأيي ، وكما أثبت السيال الفلسفي في الذات العربية ـ وفي الذات الهندية بشكل بارز ـ لا ضرورة أبداً لتلك النزعة الضيّقة والتي ترمي لرفض كل

---

(١) H.V. Glasenapp, Kant und die Religionen des Ostens, Konigsberg, 1944; cité dans id., Die Philosophie der Inder (trad. fr., Paris, payot, 1951), p. 366.

(٢) V. Cousin, Cours d'histoire de la Philosophie, vol. IV, P. 156.

حيث يقول كوزن : « أتينا من الرومان والرومان من اليونانيين ، واخذ اليونانيون من الشرق لغتهم ، وفنونهم ، ودينهم . . . إن الشرق إذن ، بنظرنا ، هو نقطة انطلاق الفلسفة » .والشرق، عنده ، هو الهند .

(٣) ويُشَكِّك اليوم بالأصل اليوناني للكلمة ، فقد تُردّ ، بعد إعمالٍ وتعمّل ، إلى البابلي أو ما إليه وحوله ، إلى « الشرقيات » . . .

عطاء فلسفي غير يوناني . يعني أن القول بأن لا فلسفة عربية ، ولا فلسفة هندية ، ولا أخرى صينية ـ لأنها غير نقدية أو على الأدق ، غير عقلية صرفة ، ولا مُنزَّهة المنطلَق والمُبْتَغى أي ضد البحث النظري الحر ـ هو قول كان يبغي رفض فكر أيّ شعبٍ خارج حضارة العرْق الأوروبي . ونردّ أيضاً أن أفلاطون نفسه ، بنظر بعض مؤرخي الفلسفة اليوم ، لاهوتي ، ومفكر ديني ، وهمومه نجاتية . . ومِثْله أيضاً الكثير من الفلاسفة اليونان الذين يُظهرهم الغربيون كأحرار فكرياً . بالتالي ، فالفلسفة وجِدت في الهند ، وفي بلاد أخرى غير بلاد اليونان . أكان وجودها مختلفاً ؟ ربما . . . لا بأس . ولكنه ما يزال ؛ كان واستمر . لا إذن للفهم المتحيّـز والضـيّق ، الجامد والجزئي ، للفلسفة .

لعل كلمة «أنفيكشيكي ـ فيديا/Anvikshiki-Vidya» أي عِلْم الـ «انفيكشيكي»، علم الإستقصاء ، هي الأقرب إلى كلمة فلسفة . ذلك أنّ هذا العلم يهدف للبحث بواسطة الفكر المنطقي ، ثم صار علماً قائماً على البرهان كما نجده في النيايا (Nyâya) . وبنظر آخرين، فإن علم الاتمان (الذات) / Atman-Vidya يناظر الفلسفة في القاموس الفكري الغربي ؛ بينما يرى غيرهم أن « دَرْشَنا / darçana» هي الأفضل ، لكونها تعني منهجاً ، أو وجهة النظر ، أو المذهب (تُرَاجَع : المذاهب الستة ، أدناه) .

إن لم تخترع السنسكريتية كلمة ترادف « فيلوصوفيا » ، فإن الهندي صنّف أفكاره عامة بشكل تعميري عضوي ، ونظرة آفاقية شاملة ، منظّمة ومنظومة . هناك مثلاً تَجَدْولٌ ، وأخْذ بشبكة تفكيرية ، ودراسة تجريدية تنظيرية لدور الإنسان في الواقع ، ولاهدافه في العالم ـ وهذا ما يقرّب إلى حدّ بعيد من الفهم الغربي للفلسفة ـ وهي أربعة : الهدف الأول هو الحيازة من أشياء وممتلكات ، وهذه هي الـ « أرتها / artha) ؛ الثاني هو اللذة (كاما / Kama) التي بُحِثت في ملخَّصات شهيرة هي : كاما شوترا ؛ والهدف الثالث هو دهارْما(dharma) ، أي القاضي بإتيان الواجبات الأخلاقية والدينية ؛ أما الرابع ، وهو الأسمى ، فهو الخلاص الروحي (موكْشا /moksha)[1] .

---

(١) عن خلاص النفس ، أنظر : تحقيق ما للهند . . . ، ص ٥١ ـ ٥٢ . يكتب البيروني موكْشْ لا موكشا . ولقد أصاب طبعاً : ذلك أن الكلمة الهندية تحرّك خفيفاً الحرف شين (فتحة على الشين =

في البحث عن الخلاص للوضع البشري ، نعرف في الفكر اليوناني فلسفة اللذة (اللذانية /hédonisme) التي تجعل من اللذة الخير الأسمى في تنظيمها للحياة ؛ وفلسفة السعادة (السَّعاديَّة / eudémonisme) التي تُحِل السعادة محل اللذة كغاية مطلقة ؛ ومن المعروف في هذا المجال مذهب أفلاطون ؛ وكذا أرسطو . إزاء هذه المنظورات للخير الأخلاقي ولنسق القِيَم ، نجد في الهندية تقسيماً يناظرها فلسفياً ؛ إنه ينظّم الحياة إلى أربع مراحل هي : (أشْراما /ashrama)[1] : أولاها مرحلة التلميذ (أنْتيفاشِنْ / antevashin) المتميّزة بالطاعة والخضوع لمعلم روحي (غورو) ، ولنظام قاسٍ من العِفّة الجنسية ؛ والثانية مرحلة رب البيت (غرْهاشْتها /grhashtha) ، أي الزواج ، والقيام بعمل يوفر العيش للعائلة ؛ والثالثة هي الرحيل إلى الغابة (فانابرشتها /vanaprashtha) ، أي الانقطاع النسبي والاستعداد لخلوة التامة ؛ وفي الرابعة تبلغ رتبة القديس المتسوّل (بِهكْشو /bhikshu) ، وهو المسافر طراً ، بلا مأوى ولا زاد ، المتوحِّد مع الذات المطلقة والخالدة ، المتخلّي عن بدنه[2] . . .

٢ ـ بعض الشيات العامة للفلسفة الهندية :

يتميز الفكر الهندي بمقولات معيّنة ، خاصة . والمصطلحات الفلسفية

فقط) . كذا الحال بالنسبة للعديد من الكلمات الأخرى التي أبدلنا فيها الفتحة بالألف ، نظراً للظروف الطباعية العربية . تتجاوز الحروف اللاتينية العقبة ، هنا ، بوضع حركة على الحرف الصائت الطويل [الممدود] .

(١) تروي الـ « مونْداكا أو بنيشاد » ، وهي مترجمة للعربية ، تفاصيل ذلك بلغة شاعرية انيقة .

(٢) يجهد نفسه كثيراً كوماراسوامي (الهندوسية والبوذية ، ص ٦٠ وما بعد ، ثم في ص ١٥٠ وما بعد) ليبين وجود أفكار مماثلة في الفلسفتين اليونانية والوسيطية . وفي رأينا ، إنّ هذه الغاية القصوى عند الهندي تجد شبيهاً لها عند أفلاطون مثلاً إذ يقول في « الجمهورية » (٤٨٦ / الف) ما نترجمه عن الفرنسية : « . . . لكن هل تعتقد أن شخصاً وهب سمواً في الفكر ، وأُعطِي القدرة على تأمل الأزمان قاطبة والكائنات جميعها ، يقدر أن يرى الحياة البشرية كشيء ذي شأن عظيم؟ ـ هذا مستحيل . . . » ويقول في فاذن / Phèdon) (٦١ ، ٦٤ ، ٦٧) : إن الفلسفة الحقيقية هي : ars moriendi . وفي الفكر العربي الإسلامي ، ليس التصوف وحده هو الذي يقترب من هذا المفهوم الهندي (والأفلاطوني ، والوسيطي) للغاية القصوى أو الخير الأسمى للحياة .

السنسكريتية أصعب منها في أية لغة أخرى . من النافل القول بضرورة تناولها داخل سياقها المجتمعي والحضاري و ، بشكلٍ خاص ، حسبما تُمارس فعلاً وتؤخذ في الواقع اليومي . لا غنى عن فهم النظم ، والشرائع الحضارية الهندية ، بغية استيعاب « المصطلح الفلسفي » استيعاباً بعيداً عما يوحيه المصطلح عينه في عوالم فكرية أخرى . لم تُزاوَل ميدانياً الفلسفة في أمة كما تفعل الهند : الفيلسوف العربي أو الغربي قد لا يحيا ، وكأنه لم يطالَب بأن يحيا ، فلسفته ؛ لم يحققها فعلاً في ذاته وسلوكاته . بقي أكثر في عالم الكتب والتحبير . نودّ القول بأن مصطلحاً هندياً يُشرح بمعرفة أنماط العيش الواقعية ، وطرائق المعالجة ، والسلوك اليومي . إن مفهوماً كالتحرر (موكْشا) ، مثلاً ، يوحي لابن حضارة غير هندية بأنه رفض للعالم ، بينما هو دليل نجاح ، وتحقيق الذات وكمال الإنسان . وتكراراً ، نلاحظ بالتالي أن اكتناه ذلك المفهوم يستلزم معرفة من الداخل للأطر والفضاء والتمثلات ، للوعي الجماعي وللتاريخ ،معرفةً ترى في تلك الدرجةمن الحكمة السلوك الأسمى والغايةَ القصوى .

١ / الفكر مرتبط بالحياة ، والحياة تطبيق عملي للفلسفة . وفي كل مدرسة تقريباً نلاحظ أنّ الفلسفة ليست نظراً عقلياً منقطعاً عن التطبيقي ، أو مباحث فكرية صرفة ومنزهة . بالعكس هناك علاقة عضوية بين النظرية والواقع ، بين العقل والتطبيق، بين الفكري والعملي . العقيدة والحياة مأخوذتان على أنهما واحد ، ولغاية واحدة . الهندي صادق مع نفسه ، لا يفهم كيف يكون الفكر الغربي واعياً لفلسفة أو لفكرة ولا يحياها ؛ لا يُعْقَل بنظر الأول أنْ لا تقوم صلة بين السلوك الواقعي للإنسان وبين ما يؤمن به ، أو ما يفكر فيه .

إذن، الفلسفة الهندية هي للحياة ؛ تؤخذ كطريقة عيش، وظيفتها ـ في تلك القارة ـ جعلُ الكائن أسمى والحياة أغنى . ليست نظريات مجرَّدة ، منقطِعة أو دوغمائية . الحكيم الهندي يحيا فلسفته ، ويحققها في شخصيته ويتطابق معها : وربما يحمل عصاه ثم يذهب إلى القرى متنقلاً يدعو لما آمن به ولما رآه حقيقة مخلِّصة من الآلام ؛ ومن الحياةِ أيضاً. وكما الحياة الهندية قائمة وكئيبة بالجوع والانسحاق ، فكذا الفلسفة الهندية تشاؤمية : لكأنها تحجب النور ، والأمل ، والحرية . التوازي بين الواقع والنظر يذهب إلى أبعد الحالات، إلى درجة

التطابق : كلاهما يقود الآخر بتداخل وتفاعل متبادلَيْن[1].

٢ / الحقيقة ، بالتالي ، ليست معرفة مجردة بل تحقيق . ومن جهة أخرى ، بما أن المفكر يعيش فلسفته ، ولا يكتفي بسبكها في تصورات ذهنية وكلام ، فإن المعرفة تجربة تقوم على وضْع الذات في الموضوع والذوبان فيه ؛ أي أنّها إزالة الحواجز الفكرية والكلامية بين الذات التي تعيش والموضوع المُعاش . العقل قاصر ، والكلام عاجز ، عن إدراك الحقيقة . الإدراك الحقيقي لهذه هو في الاتحاد بيننا وبينها ؛ إنه « حدس » ، وأوالية تتم من الداخل ، لا بواسطة العقل والتصورات حيث التحليل ، والتقطيع ، والبقاء في الخارج . هذا الانكفاء على الذات ، أساس المشكلة المعرفية ، مرتبط بالنظرة للعالم الخارجي أولاً وآخراً ؛ ثم هو - من جهة أخرى - غير منعزل عن علم الوجود (أونطولوجيا) في الفلسفة الهندية ، لا ولا عن الظواهرية فيها ، كما سنرى .

٣ / وهذا الفكر ينصب على الباطني . بسبب ذلك ، أو نتيجة له ، أو لتشابك العاملَيْن ، وفعاليات موضوعية كثيرة ، لا يسعى لاكتشاف العالم ، ولا لصنعه أو التحويل فيه بقدر ما يعمل لأن يدغم في وعي الإنسان ما يكتشفه هذا الفكر من مخبوءات قوى الطبيعة . كأنّ تلك الفلسفة تزيل القناع عن وجه العالم ، كأنها ترضى دون أن تتحدى . لقد بَحثت في القوى والوظائف النفسية والعقلية ، وقدمت مجلوبات في المنطق ، وعلم النفس ، والأخلاق ، والمعرفة . لكنها ، في ذلك كله ، لم تهدف للتحويل وإنما للإعلام ، أي لتزويد الإنسان بأخبار ومعلومات . إنها ترمي إلى تغيير جذري في طبيعة الإنسان ، وتكييف فهْم هذا لوجوده الشخصي وللعالم الخارجي . بعباراتٍ أخرى ، التحويل الذي تدعو إليه الفلسفة الهندية هو إجراءات تتمّ في القلب ، لا في العقل . وبذلك فقط ، بنظرها ، يستطيع المرء تجاوز نفسه ، وبلوغ التحقق . **الكفاح روحي ؛ إنه ضد النفس لا ضد العالم** . كأنّ النفس هي الخصم ، لأنها للاخضاع والانقياد . من هنا يتأتّى أنصع لون في الصورة الفلسفية الهندية ، كما سنرى ،

---

(١) لم يَفهم الصيني ، أيضاً ، الفكر على أنه للفكر ، ولا المعرفة للمعرفة في حد ذاتها فهذه للتطبيق على السلوك والواقع . كذلك فإن الحكيم يبسط آراءه ، ولا يخصصها لنخبة . لم تقم فروقات حازمة وقطعية بين الذات المفكرة لمجرد التفكير في الطبيعة ، وبين الذات التي تعيش الفكر والطبيعة ، بين الأنا وبين موضوع الفكر .

وهو التشاؤم ؛ ومن هنا القتامة والقساوة الفظّة على الحياة ، والبدن ؛ ومن هنا الفهم الأسود للسعادة . النفس هي المكان لعمل وتأمل الفيلسوف ، لا غيرها .

والآن ، تتضح أكثر مما مرّ ، الميزة الباطنية للفلسفة الهندية . إنها ذاتانية صرفة ، تشدد على « قيَم القلب » والوجدانيات . وكما سبق ، فإلحاحها مُنصَبّ على بناء الداخل ، لا على مجابهة العالم وتناوله . ذاك ، مع غيره ، ماأدّى بالفكر الهندي إلى الانسحاب أو الانكفاء على الداخلي (الرمزي ؛ النفسي ، الاعتباري . . .) ، بوجه عام، بدل الإيجابية ، والتعمير ، ومقارعة الحسي .

ملحوظة هي وفرة التحليلات للذات ، ومراقبة وتملّك الأنفاس ، وممارسات ما يضغط على الجسم ويبنيه من ثم وفق فكرة باطنية مطلوبة (اليوغا ، مثلاً) . إنّ تحليلات الظواهر الكونية، ودراسات القوى الطبيعية ، والمباحث العقلية المحضة للسيطرة على الطبيعة ، تحتل المكانة الأدنى بالنسبة للمجلوبات الهائلة في مضمار الانكفاء على الـذات وتكييفها بأساليب صارمة بلغت مستوى لم يُبلغ في العالم قاطبة .

الفيلسوف الهندي يدعو الآلهة القادرة لتقيم في جسده ، وتنمّي قواه وتذوب في ذاتيته . يتصدى لنفسه كي يكيّفها بحسب العالَم ، أكثر مما يسعى لتكيّف الطبيعة وفق المتطلبات الإنسانية والحياتية . ذلك ما يجعله ، كما قلنا ، يتوجه إلى الوعي ، والعالَم السري ، والجوّاني ، والعميق ، والمعتِم ، والوجداني . . . هناك ، في ذاك العالَم، تجهد الفلسفة الهندية وتَعمل، وتجد الحقيقة ، وإمكان بلوغ الحقيقة[1] ؛ وهناك تنتِج ، وتتخصَّص ، وتتلقى المعارف .

٤ / تلك الفلسفات مندغمة في الدين . وعلى هذا تمتزج العقائد والشعائر ، والطقوس والأخلاق ، بالأعراف والأساطير والسحر واتجاهات السلوك والتفكير . كأنَّ كل شيء يختلط بكل شيء . في الفيدا ، أو أية ملحمة مثلاً ، تتكدس القصص ، والأناشيد الدينية ، وتجارب التصوف ، والفلسفة ، والأدب . . . فالبحث عن الفلسفة يستلزم التنقيب بين تراث عارم ، جمّ

---

(١) غالباً ما يستعمل الفكر الهندي المعاصر ، بدل أو مرادف كلمة فلسفة ، الكلمة السنسكريتية التي تعني علم الحقيقة (فيديا شَسْتْرا Vidyâ - çâstra) .

النواحي والتداخل . وصعوبات استخلاص الفكر الفلسفي من أكوام العقائد الدينية هي أجلى الصعوبات . كأنّ الفلسفة والدين صنوان ؛ هما لا يفترقان . إنهما واحد ، يتطابقان : الفلسفة دين يُعاش ، والدين فلسفة تنظِّم الحياة.

ببساطة يُرْمَق أنّ التقاط الفلسفة الهندية شاق لتبعثرها بين آجام من التجارب والتقاليد الروحية أو الصوفية ، ولانبثاثها في تراثٍ كَثّ من الآداب الملحمية ، والموروثات الأسطورية التي تبزّ بها الهند العالم برمَّته ؛ وأنّ هذه الفلسفة تَعكس مفاهيم الدين والسلوكات المثلى والأخلاق ؛ وربما هي على الأغلب اختبارات صوفية وتجارب . إنها مجاهدات ، ورياضات بدنية لغايات روحية . هي أدب ، أو أدب للنفس والروح .

٥ / يسبح الفيلسوف الهندي في أساطير متشابكة ، ويرتضي أجمة من الآلهة لعلّه لم يحاول خلعها إلا قليلاً ؛ قد يَغضّ الطرف عنها ، أكثر من أن يرفضها مباشرة ومواجهة . لم يحاول بقوّة إيجاد ذاته كمستقلةٍ ، وانتزاع العقل المحض والتفكير التنظيري ، من داخل أو من تشابك أدغال الميثولوجيا ومجاهلها . وإذا قارناه مع الفكر اليوناني ، وجدنا الأخير يبزغ من بين حُجب العالم الترهّي ؛ ثم نراه يخلع الآلهة عن عروشها ليقيم علوماً بناء على مناهج ، ويشيد فلسفة معاكسة أو مستقلة عن الترهّات . كذلك فإنّ الفكر العربي الإسلامي تخلص ـ في طرائقه المعرفية ـ من الأطر الأسطورية وأقام مباحث في طرائق الاجتهاد ، وفي المعرفة الحواسية ، وفي درجات المعرفة وأنواعها وأنماطها . . . لا يعني ذلك أن الفكر الهندي لم يعرف طرائق الحِسّ والمشاهدة ، ودرجات المعرفة (الحواس ، العقل ، الإشراق والانبثاق، التأمل ، التجريب ، الخ) .

٦ / القصص الخرافية ، والحكايات الوعظية ، لم تنفك تراود المعلم الهندي . الانسجام دائم في ذهنه بين ما هو فلسفي ، بالمعنى الهندي ، وما هو خيالي . ذلك ما أبقى الفلسفة باطنية ، استسرارية ؛ وحافظ على ميزتها العملية وطبيعتها المستورة . وذاك أيضاً ما يُظهرها بشكلٍ « فولكلوري » ، شعبي ، أو بصورٍ أمثالية ورمزية وتشبيهات . والفيلسوف نفسه هناك ـ أو الحكيم ـ هو الذي يصوغ المفاهيم الماورائية بأثواب تصويرية ؛ الأمر الذي يحفظها نقية ودقيقة .

يجبهنا هنا أمران : الأولَ متمثل في أنّ الفكر الهندي أبرز ـ كما فعل اليونان

والعرب ـ عجْز الكلمات عن التعبير عما في النفس ، ثم عن التعبير الصادق أيضاً عما تودّ توصيله . لتلافي النقص كانت الصياغة بالصور وبالقصص والاستعارات : إن الفكر داخلي وصموت، والكلمات شائعة وللعموم . الحقيقة لا تُلقَّن ، وليست من مجال اللغة ؛ إنها تُكتَسب . عند التعبير عنها نلجأ لأشياء خارجية هي الأسماء (نامَنْ /naman ، باللاتينية نومن /nomen ، أساس اللفظة الفرنسية والألمانية والإنكليزية والفارسية الخ . . .) ، وبالتالي نفقدها ، إذ الحقيقة هذه تعادي الخارج والظاهر ؛ وهذا بقدر ما هي تُعاش ، تنمو فينا ، ولا تُلتقَط لتُقطَّع . والأمر الثاني هو التعبير بالكلام المختصر ، المكثف على شكل حِكَمٍ وأمثال ، أو بعِدّة جُمَلٍ شديدة ، حسنة السَّبْك ، غنية بالتجربة والخبرات .

ذلك اللون من التوصيل الفكري ، بواسطة الخرافة والاستعارة والرمز ، يخدم الفكرة إلى حد ما ؛ والشعب أيضاً وأكثر ، ولا سيما المريدين والمبتدئين . وينم ذلك عن منزلة في تطور الفكر واللغة ليست دائماً، وفي جميع الحالات ، أدنى من التوصيل الفكري بواسطة اللغة الفلسفية التي نعرفها لأرسطو ، أو للفارابي أو للكندي أو لهيغيل مثلاً . لجوء أفلاطون إلى التصاوير والتعابير الشعرية معروف . لكن الأمر في الهند قاعدة ، ومبدأ شبه عام ومطلق . بذا تُفهم الأفكار أسرع إذْ هي تكتب بلغةٍ صوفية أنيقة .

لكن الأفكار الفلسفية الهندية، رغم كل ما سبق ، متميزة بأنها تبقى محصورة بأيدٍ معيّنة ، وتنتقل إلى المريدين حسب طرق محددة وصارمة . لا يقرأ كتب الريغ فيدا ، مثلاً ، كل من شاء أو استطاع . كأنّ الحكمة ليست للعموم : نخبة فقط يتاح ذلك لها ـ مبدئياً ـ ولا سيما بعد مرحلة من العمر . إنها في كتب مقدسة[١] .

---

(١) تقسم الكتب المقدسة السُّنية (شاسترا çâstra إلى أربعة أقسام : ١ ـ شروطي Çruti « ماهو مسموع » ، أي الفيداوات (كتب الفيدا) وبعض من كتب الأوبنيشاد ؛ ـ ٢ ـ سْمرْتيSmrti « ما نحتفظ به في الذاكرة»، وهو تعاليم الحكماء وكتب القانون ؛ ٣ ـ الـ بوراناPurâna « قديم » ، وهي مجموعات ومقتطفات ودواوين من الأساطير والخرافات اللاهوتية وفي خلق الكون و . . . و . . . و ؛ ٤ ـ تنتراtantra « مذهب ، عقيدة ، سلسلة » أوحاها شيفا .

٧ / من اليسير ملاحظة اللون الروحي الطاغي في الفلسفات الهندية . والواقع أنّ النزعة الروحية تَسِم بعمق شتى الانجازات الفكرية الهندية ، والبُنى الحضارية ، والتمثلات الجماعية . **المشكلة الأولى في الهند روحية** ؛ وقد اختلفت المدارس والمعتقدات طبقاً للحلول التي اقتُرِحت لتلك المشكلة . فالأساس هو الدافع الروحي ، والاتجاهات « الماورائية » ، والإيمان بالمؤلّهات الوفيرة جداً ، والتمركز حول المحور النفسي والرمزي أو « الغيبي » . المذهب الذي يخلو من إله وتديّن نادر الوجود ؛ وحتى إن وجِد فالثابت أنه لم يترك الإله عمداً ، ولم يرفض المتعالي أو المطلَق رفضاً صريحاً بقدر ما يتخلى فقط عن البحث فيه . إذا لم تجد الإله في البوذية مثلاً ، أو في اليوغا ، فلا يعني ذلك رفضه أو إنكاره . جلّ ما في الأمر ، بحسب أكثر الدارسين ، هو أن قضيته متروكة جانباً ، أو أنها تحتل مركزاً آخر ، أو أنها ستأتي ، أو ما إلى ذلك(١) . . . في اختصار ، ترى الفلسفات الهندية أن لا بناء للإنسان إلّا على أسسٍ ولغايات روحية تشكل جوهره ، وحقيقته ، وقدره .

٨ / تَرفض هذه الفلسفات المجتمع ، وتدير ظهرها للعالم وللحسي . سلبيتها جلية في أخذها للبدن ، وللحياة ، وللمجتمع ، والعمل ، والواقع . إنها لا اجتماعية ، وضد مجتمعية . القديس الهندي ـ أي الغاية المثلى للإنسان ، الإنسان الكامل ـ هو الذي يتأمل ولا يعمل ، يتنسك في غابة ، ينقطع عن أهله ومجتمعه ليعيش حياة الروح والانعزال(٢) . المجتمع المثالي هو بالتالي مجتمع أشباح ، قائم في غابة ، وعلى التسول واللاحركة أو عدم النشاط . لا يتحقق كمال الحكيم (رْشي /Rshi) ، ولا يبلغ المثل الأعلى ، بين الناس بل بمنأى عنهم ؛ لا كمالَ في المجتمع بل خارجه ، ولا في الحياة بل في تركها ، ولا في إشباع مُجَمْعَنٍ ، ومُعَقْلَنٍ ومنظَّمٍ للحاجيات ، بل في استئصالها . صحيح أنّ الإنسان مدعو لأن يؤّسس أسرة ، ويقوم بفروض اجتماعية ، وبنشاطات . إلا أنه

---

(١) ليس هذا في كتابنا هنا ، تجريحاً أو تقريظاً . فهنا حكْم على افكار وليس تقييماً لها (را : أدناه ، البوذية) .

(٢) للمقارنة : القديس الكامل (أرهاتarhat ، الراهب التائه أو الدرويش (برافراجاكا / Pravrâjaka) ، القديس الجيني الذي « يرتدي الفضاء » ، أو العاريgymnosophiste ، اليوغاوي ، المنطفىء ، مطبقو مبدأ عدم العنف ، الحكيم الراشد (ارْشي / Rshi)

مُطالَبٌ ، إنْ شاء الكمال الروحي ، بالتخلّي عن ذلك كله . الانخراط في المجتمع مرحلة فقط وليس غاية ؛ وقبول المسؤوليات العائلية مؤقت لا يؤمِّن الحقيقة ، ولا يؤدّي إليها . وفي هذه الرفض للآخر وللمجتمع تتجلى ، مرة أخرى، الأنانية ، والتشاؤم ؛ والنزعة العميقة للإنفراد ، والاهتمام بالخلاص الفردي أكثر من التشارك مع الغير والجماعة .

٩ / كأنّ الفلسفة الهندية غير قوية إلا على النفس ، والذات المفكِّرة محارِبة للذات فقط . لم تجابِه العالَم ، لا ولا الظلم الاجتماعي مجابهة مباشرة ؛ عبّرت عن رفضها للجور بالأساطير ، والقصص الخرافية ، والاستعارات الوعظية والنصائحية . كذلك تفعل أيضاً بالنسبة لدعوة الحكام للعدل ، والاهتمام بالشؤون العامة ، والتدبير الحسن : لقد اكتفت بالتعبير اللامباشر؛ للإعراب عن المبادىء العامة . السياسة ، السلوك السياسي (نيتي niti) ، لا تصاغ كنظريات هرمية وتُجْمِل على نسق أفلاطوني ، أو كمدينة الفارابي الفاضلة ، ولم تَبرز كضرورة فكرية في الذات الهندية . بدل البناء المنهجي ، والتعمير العقلي المحكَم ، والعقيديّ ، كان العمل مُجَلْبَباً بالوصايا والإرشاد والمرايا ، أو بالقصص والآداب والرمزيات . في الثنايا يأتي الفكر السياسي ؛ مواربةً ، لا على شكل نظرية مُعَقْلَنَة ؛ وبعقلية تقيم اللامباشر والتشبيهات والمقايسة ، التصويرات اللفظية والكنايات والتماثلات ؛ وليس بطرائق نقدية حرة . نجده ، على الأجلى ، في الرامايانا : تبدأ بإبعاد راما ، الملك الفاضل ، بتدبير زوجة أبيه التي تُحِل محلّه ابنها بهارت . ويتجه الأول نحو الجنوب مع زوجته شيتا التي يعشقها رافن ملك سيلان . وبعد تكديس أكوامٍ من الروايات والمعتقدات ، أو الأخبار والترهّات ، يرجع الفاضل إلى مملكته . ونعرف خلال ذلك آراء في السلطة والسياسة والحكْم . . . أما المهابهارتا ، فملحمةٌ أبطالها ملوك يختلفون على الحكم : الابن الأكبر دهيرتا راشترا وأبناؤه المائة من جهة ، والأصغر باندو من جهة أخرى[١]. لنتوقف هنا قليلاً : نجد من الباب ٢٥ حتى ٤٢ ، القطعة

---

(١) ملحمة المهابهارتا أطول بثماني مرات من ملحمتي الالياذة والأوذيسة معاً .

الشهيرة جداً : بْهاغافادْ كيتا Bhagavad gita ـ الأنشودة الإلهية[1] ـ والمفهوم الأساسي فيها : البهاكتي /bhakti التي تتلخص بجملة أساسية : « مني تنبثق جميع الأشياء (مَتّها شارْفام برافاتاتي matha sharvam pravatate) ؛ كل شيء يأتي من الله ، ويعود له . ومن ثمت فبذلك يبلغ المرء الطمأنينة ، ويحِبّ ، ويسامح ، ويغفر لكل شيء كل شيء . الله هو المأمن ، وهو الخلاص ، وهو محبة[2] .

والنوع الآخر من الفكر السياسي متجسد في استعارات . فمثلاً ، عرف ذلك الفكر خرافةً ذات دلالة بعيدة (عرفها العرب والمسلمون عبر كليلة ودمنة) تتحدث عن القطّة والفأر اللذين يسكنان عند الشجرة عينها . وقعت الأولى في شباك صياد ، فخرج الثاني من جحره، سعيداً . ظهرت بومة وقع عينها على الفأر ؛ ثم بدا لهذا نمس يقترب منه ، مما دفعه للدخول إلى الشبكة مفضلاً التفاهم مع عدوه التقليدي العاجز عن الخلاص بنفسه . . . وهكذا قرض الفأر الشبكة ؛ فخلّص عدوّه قبل مجيء الصياد ، ومن ثم تخلص هو من عدوَّيْه : الحيوان الذي على الأرض؛ والطائر الجائم . تنبع هنا ترجمة بعض المفاهيم السياسية : لا عداوات دائمة ، شرعية وضرورة تعاون عدوّين لينقِذ كل منهما نفسه (قا : كليلة ودمنة ، باب الجرذ والسنور) .

إلى جانب هذه وأمثالها من الكليدِمْنات،fables التي تُعلّم وتُرشِد ، هناك أخرى عديدة تعبّر عن النقد المقنّع للسلطة المستبدة التي لا تحترم الفرد ، ولا تكفل

(١) أول كتاب يترجم من السنسكريتية رأساً إلى لغة أوروبية . نقلها إلى الإنكليزية ـ وعرفتها بالتالي أوروبا للمرة الأولى ـ ويلكنز Wilkins ، في سنة ١٧٨٥ . لها أكثر من ترجمة واحدة بالفرنسية ، منها مثلاً واحدة لـ C. Rao et J. Herbert ، وأخرى لـ : سينار D. Senart (١٩٢٠) .
أما في العربية ، قديماً ، فقد كان للبيروني فضل التعريف بها في « تحقيق ما للهند » ، ص ٢١ ـ ٢٢ . يكتبها البيروني كما تلفظ في السنسكريتية ، لا كما يكتبها المحدثون الناقلون عن اللغات الأوروبية ، أو الراغبون في الدقة ضمن الحروف والحركات العربية .

(٢) نذكّر بإعجاب نيتشيه الشديد بهذا الكتاب . وقد كتب هومبولت Humboldt عنه أنه « أعمق وأسمى مؤلف عرفه العالم في تاريخه » . وسنرى ، أدناه ، أن فكرة المحبة ليست غريبة ، ولا هي غير أساسية ، في الفكر العربي الإسلامي (الصوفي ، على سبيل الشاهد) .

له أدنى حق ، ولا ترحم الشعب ؛ ثم ترسم ، بالتالي ، القواعد الواجب اتباعها . من جهة أخرى ، من الطريف أنّ مبادىء سياسية عامة للتعامل مع العدو ، على سبيل المثال ، تجد رواجاً في الفكر الهندي وتبدو هذه المبادىءكقوانين تتجاوز الزمان والمكان . هناك سبعة مناهج لمعاملة الخصم : **شامن**، أي المفاوضات والمصالحة ؛ **دندا** ، أي العقاب والعصا ؛ **دانا** ، اللجوء للهدايا ؛ **بهدا** ، أي بذر الشقاق بين صفوف العدو ؛ **أوبيكشا**، أي التغافل ؛ **مايا**، وهو اللجوء للخداع ؛ **اندراجالا**، أي التظاهر للتمويه[١] . هذه « الميكافيلية » ، أو « الخلدونيات » ، إلى جانب نظرات أخرى في الدبلوماسية والدولة والحكومة ، تضع الفكر السياسي الهندي ، رغم كل شيء ، بمستوى رفيع ومتشابهٍ في نقاط عديدة مع الفكر السياسي الحديث والمعاصر[٢] . وليس من الشطط المطالبة باعتبار كتاب « ارتها شاسْترا Arthaçastra » لمؤلفه كاناكياكوتيليا Canakya Kautilya[٣] ، أسبق من كتاب « الأمير » ، لواضعه مكيافيلي ، في تأسيس السياسة كعلم[٤] .

لا بد ، أيضاً ، من الإشارة إلى المنظومات القانونية ، أو للمجموعات التي تنظّم وتشرّع : قوانين مانو / مانو سْمِرْتي[٥] ؛ مثلاً . تَستمِدّ كلها من روح الفلسفة الهندية نظرةً للمجتمع والفرد والدولة ، للعلائق والقضاء والتعامل . . .

ومن الفن السياسي الأشهر ما يتمثل في مجموعات الوصايا ، والأحكام السياسية المسبوكة في كلمات لطيفة معدودة ، وفي جُمل سهلةِ الحفظ ، ميسورة المنال ، وشديدة التركيز[٦] .

---

(١) Zimmer, Les philosophies de l'Inde, pp. 99 - 101.

(٢) هناك مجال واسع للتشبيه مع « جمهورية » أفلاطون ؛ ومع « النواميس » .

(٣) أثار ضجة عندما اكتشفت قيمته الكبرى في سنة ١٩٠٩ . ينم عن معرفة عميقة ، وفكرٍ بنّاء ، وتراثٍ غني .

٤ نشير هنا إلى أن السياسة ، والجماليات ، لا تؤلف قسماً من الفلسفة في النظر الهندي .

(٥) مترجم إلى العربية ، كثيف ؛ نضعه ، الآن وهنا ، كما وضعه نيشيه ـ من حيث التشريع ـ في منزلة أرفع من « التوارة » .

(٦) عرف العرب هذا الفن ، وأكثروا منه إلى حد بعيد ، وتأثروا بالحكمة الهندية في باب الوعظ والإرشاد ، والنصيحة للإخوان ، ومرايا الأمراءFürstenspiegel . أما مجموعة الخرافات التي أخذها العرب عن الـ بنكاتنْترا pancatantra ، فقد دخلت أوروبا (مترجمة عن العربية)منذ =

١٠ / هي فلسفة موغِلة في التاريخ السحيق للهند : ترتبط متجذّرة بالفكر الدرافيدي وما قبله ، بالفتح وما قبل الفتح الآري . من هنا صعوبة التعرف على الأرضية التاريخية والإجتماعية لبدايات ذلك الفكر ، وللعوامل المؤثرة في تطوره واتجاهاته. وفي تلك العراقة التاريخية عوامل ضياع النصوص، والشك في مؤلفيها وجامعيها ، وفي أزمنة جمعها وتدوينها ، وفي تاريخ وضع الشروحات عليها ، ثم اختلاط هذه الشروح بالمتون . وكأنّ الظاهرة هنا سبب ونتيجة في الآن عينه : فمثلاً لا تعطى الشخصية الفردية أهمية ؛ إن الأسماء مغفَلة ، الأفراد محجوبون بكثافة الجماعة . لا نجد عناية بذكر اسم المؤلف ، ولا تشديداً على إظهاره ؛ مما يجعل العمل الفكري يبدو نتاج مجموعة أو طائفة ، لا نتاج شخص معروف . مهما يكن ، فإن الاهتمام بالذات العليا ، باللافردي في الإنسان ـ وهو اهتمام بارز في الفكر الهندي ـ ربما يكون من أشد العوامل التي تُساعد على تفسير ظاهرة التفكير الفلسفي « الجماعي » ـ إذا جاز التعبير ـ في الهند . في اقتضاب ، إنّ أسماء الأفراد الحقيقيين ، أو الشخصية الفردية ، تنمحي أمام سلطة النحن التاريخية الإجتماعية . ولا شك في أن البعد التاريخي ليس المفسر الوحيد لهذه الزاوية من النتاج الهندي ، وإن بدا أنه عِلّة فعّالة . إنّ للبُعد العقائدي دوراً غير نافل في ذلك الحادث .

نستطيع الشك بصحة كل الأسماء الذين نلقاهم في التاريخ الفكري الهندي ؛ وربما لا نخطىء إن قلنا إنّها أسماء أسطورية . هذا إذا وُجدت . ومن هنا صعوبة عرض ذلك التاريخ عرضاً يحترم الدقة في التسلسل التطوري ، أو في تقسيم تلك الفلسفة إلى أطوار مُحدّدة تسهِّل دراستها وتحليلها ونقدها .

١١ / صفة أخرى، ملاصقة لما ورد أعلاه ، هي التمسك بالتراث ، والاحترامُ العميق للقديم من أسفار وحكماء وتقاليد . تقديس الفكر الموروث ، واللغةِ السنسكريتية ، أعطى الهند ديمومة في الشخصية عبر التاريخ ، واستمرارية في التجانس الفلسفي . بيد أن تلك الذهنية المحافِظة التقليدية ضألت التجديد، والأصالة الفردية ، والبحث الفردي الحر . وذاك أيضاً ما جعل معظم الأعمال شروحات أو تعليقات، وتقميشاً ، وتكراراً للآراء السالفة أو لنفس الأساطير والنصوص المعهودة .

أواخر القرن الثالث عشر . من هذه الترجمة استقى لافونتين .

لقد ساهمت في تجانس الفكر الهندي ، ونفوره من التجديد والطفرات ، القداسةُ التي أحيطت بها اللغة السنسكريتية[1] . وسبب التقديس كونها لغة الدين ورجال الكهنوت : ففيها كتِبت أسفار الفيدا ، والشروح ، والملاحِم . . وبصفتها تلك خاصة ، ولأسبابٍ أخرى ، سادت على سائر اللهجات واللغات المحلية : فوحّدتْ أقواماً مختلفين ، وحافظتْ على النسغ الروحي الهندي ، التساوق الفكري والاجتماعي ، واستمرت حمّالة الحكمة والفلسفات والعقائد .

١٢ / من أهم المفاهيم الفلسفية الهندية ، ومن الدلائل على القيمة العالمية والأصيلة لها ، هو مفهوم البرهمن ، وآخر هو آتمن[2] /atman . يدل الأول على القدرة العليا المقدسة ، أو هو القدرة الكونية . يَسكن في أقدس أقداس الإنسان ، أو في سويداء أعماقه ؛ وهو طاقة كامنة في الإنسان ، ومبدأ حياتنا وأعمالنا ، قائم في ما بعد الوعي والحس . إنه قدرة متسامية ، وهو اللامتغيّر أبداً ؛ كائن فيما بعد المكان والزمان والحتمية والقياس ؛ أرفع من كل ما في الإنسان بدنياً وباطنياً .

أما الآتمن فيترجَم ، مع التحفّظات، بكلمة نفس أو روح . إنه الذات ، أو الذات الفردية ؛ هو جوهر الإنسان ، وكينونة لا تتغير داخل الجسد البشري . وعلى هذا تكون المشكلة الأساسية في الفلسفة الهندية ، بالتالي ، البحث في الوسائل العملية (اليوغا ، مثلاً) من جهة ؛ ومن جهة أخرى، في إمكانيات ووجوه بلوغ برهمن ، والاتصال به على هذه الأرض ، وفي هذه الحياة . تلك هي الفكرة التي قادت الفلسفة الهندية . فكرة اتحاد آتمن مع برهمن ، أي تحقيق الخلود والحقيقة الأسمى[3] .

---

(١) واللغة الباليوية / pali أيضاً المتفرعة عنها . يتفق أكثر المؤرخين على أن الحروف السنسكريتية ، الخط الـ ديفناغاري dêvanâgari ، ذات أصل فينيقي كنعاني . ولا يُستبعَد أن يكون التجار الكنعانيون نقلوا أبجديتهم إلى الهند حيث تطورت هذه إلى شكلها المعروف .

(٢) المقطع الأخير (في كلمات مثل : آتمن ، كارمن ، نامن) يضاف على الفعل للدلالة على الاسم . والفعل هنا هو : أتْ ، بمعنى ذهب ومشى . وذلك هو مبدأ المشي والحركة والتنفس ومن ثم مبدأ الحياة . قا : نفس أو روح في العربية ؛ بنوما في اليونانية ، أنيما في اللاتينية .

(٣) للمقارنة : سعى الإنسان دائماً ، عبر أساطيره وتخيلاته ، للخلود : بحث جيلغامش طويلاً عن عشبة الخلود بين النباتات ، وتكثر الأساطير اليونانية المماثلة هدفاً وتعبيراً عن الرغبة في البقاء

١٣ / مفهوما برهمن وآتمن (أثمن ما في الفلسفة في الهند) قادا إلى نظرية ومفاهيم معرفية خاصة . شخصية الفرد تتغير ، بينما الآتمن فيها غير ذلك (وظواهر الكون تتغير؛ بينما لا يحصل هذا للبرهمن) . كل ما في شخصية الإنسان ، إذن ، كالحواس والإرادة ، والتجارب ، لا تقدّم مساعدات جلّى في مضمار معرفة الآتمن الذي هو واقعة[١] خالدة ؛ فالحواس والإرادة وغيرها مرتبطة بالأعمال المألوفة المتغيرة والفانية .

المعرفة إذن ، من هذه الزاوية ، لا تقود إلى الواقعانية[٢] . ليس للأشياء ، في نظرية المعرفة الهندية ، جوهرية أصلية بل هي عرضة للتغير الدائم والفناء . لكن إذا ابتعدنا عن المذهب الواقعي ، فلا يعني أنّ المعرفة الهندية مذهب مثالي[٣] . والسبب هو مقولتها في أنّ الأشياء والواقعات تتنافى وتتناقض باستمرار . يتجلّى هذا المذهب المعرفي أوضح تمثيل في :

— عقيدة الأنيكا / Anicca القائلة بأنّ كل شيء يتغير في كل لحظة ، وأنّ الظواهر وهمية تؤدي إلى الفوضى والجهل / avidya ، وأن هذا الجهل سبب الألم (دكّها / dukha) ؛

— عقيدة الأنَتّا anatta / القائلة باللاّأنا ، بلا حقيقة الذات . هنا أيضاً نقع على عقيدة الوهم (مايا / maya ، وإن فضّل الهنود عدم ترجمتها بالوهم) التي نظّمها الحكيم شَنْكَرا ؛ والتي ترتكز على اللاازدواجية ، وعلى الإيمان بالصفة

= الأبدي . وفي الأساطير العربية والإسلامية أحاديث عن نبع الحياة ، والثمرة التي تخلّد آكلها . ومحاولات اكتشاف أكسير الحياة والحجر الفلسفي الذي يُحيل إلى ذهب ، هي سيرورات في نفس الإتجاه .

(١) Réalité

(٢) Réalisme

(٣) كانت مشكلة واقعية العالم الخارجي ، التي منذ ديكارت صارت أساسية (لوك ، بركلي ، كانط . . .) ، تحتل مكانة مرموقة قبل ذلك بقرون عديدة في الهند . للمقارنة : فلاسفة المهايانا ونظريتهم المثالية في المعرفة . را :

Biardeau, Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique, Paris, 1964.

اللاجوهرية للعالم ، والصفة الظاهرية فقط للشخصية(١) .

وحكْماً ، تقودنا نظريتا علم المعرفة وعلم الوجود إلى ثالثة في اللاازدواجية ، أو في الأخذ التوحيدي للظواهر والعوالِم والمتناقضات . قطعاً ، يَصدُم الفكر الهندي بانتاجه الجمّ للحكماء الرافضين لكل ازدواجية : هم واحديون ، وبناة الوحدة عبر تاريخ مديد. وهي حكمة ترى الوحدة في المتعدد والمتنافر . فتوفّق أو تصهر : فما الاختلافات سوى ظواهر لحقيقة ، لواحد أحد لا متغير وصمَد .

١٤ / الفكر الهندي عوالم، غابات كثيفة ، يدهِش بتراثه الباهظ. وبالأخص ، هو كالنهر الجارف يحتضن المتناقضات والمتنافرات : أساطير ورمزيات وأخبار ، حكم وقصص وملاحم ، أناشيد ومعاملات وصلوات . . . ؛ كلها تتكدس تكدساً عجيباً وبوفرة تفوق الوصف . فالفكر الهندي يوحّد ويهضم ما لا يتوحد ، وما لا يتزاوج أو يتوافق. تلك ميزة قديمة ولا تزال قائمة . إن غاندي ، مثلاً ، يؤمن بكل مذهب أو لون أو معتقد أو كتاب : يؤمن بقداسة البقرة ، وبالتناسخ ، وبالتوراة ، وبالإنجيل ، وبالقرآن ، وبالكتب الزرادشتية و . . . و . . . ؛ وهذا طبعاً إلى جانب تقديسه لكتب الهند المتباينة المعتقد ، وللحشرات ، والحية ، والدويبة الصغيرة(٢)، والعصفور الذي يأكل الحبة من فم الجائع ، والفأر . . . وسواء أكان مدهِشاً ، أم غير منطقي ، أو ما أشبه ، كون الهندوكية تتقبل بمرونة كل تيار ، فإن في ذلك سراً من أسرار استمراريتها . لا تقفِل على نفسها : ارتضت البوذية ، والمدارس المنشقة ، والإسلام ،

---

(١) القصة الموضحة هنا تروي أن أحد الحكماء كان يعرّف الملك بهذه النظرية عندما فاجأهما فيل هائج ، فهرب الاثنان . وبعد نجاتهما سأل الملك : ما دامت الأشياء ظواهر وأوهاماً وليست حقائق ، فلماذا هربت ؟ مرة أخرى نقول إن المعرفانية (مذهب المعرفة) الهندية لم تفصل تماماً بين الذات والموضوع ، الإنسان والعالم ، الدارس والمدروس . ولا يتأتى الانتصار على الطبيعة إلاّ بذلك المنهج في المعرفة الذي يبتعد عن الشيء ليدرسه .

(٢) نذكّر هنا ، بسرعة ، أنّ الحكيم الهندي ، في حالات أو في مذهب ، لا يشرب الماء حتى لا يبلع ما قد يكون فيها من كائنات حية . يسير وأمامه مكنسة حتى تبعد من طريقه حشرات قد يؤذيها إن مشي عليها . الهندي يقدم الحليب للحية ، لا لطفله . لا يطرد الدويبات أو العصافير التي تأكل طعامه يحمل بعض الحشرات البيتية (البقّ ، مثلاً) ويتسول طالباً لها الصدقة . لكن الهند أكثر من ذلك واعمق ، اوسع واقدر .

والمسيحية . كانت منفتِحة ومُتقبّلة لما قدمته الحضارة الحديثة مع الاستعمار البريطاني وتجريحاته(١) . لم يكن الإسلام الهندى ، بالحقيقة ، على قدرٍ موازٍ من المرونة أو الانفتاح والتكيّف الإيجابي .

فلنتوقف هنيهة . يضاف إلى نزعة الصهر ، أخرى تقفز إلى العالمية أو فوق العنصرية والحدود . حلّق الفكر الهندي فوق التخوم الوطنية والدينية ، وحواجز اللون ، واللغة ، وما شاكل كالإيمان والعقل ، والشرق والغرب . وهو اتجاه تمظْهر في أكبر المفكرين الهنود المعاصرين منذ القرن التاسع عشر : رام موهون روي / Ram Mohun roy (ت ١٨٣٣) ، دِفنْدْرانات طاغور (ت ١٩٠٥) المتوّج باسم ماهارشي (قديس) ، كيشاب شوندرا , سن K.C.Sen (ت ١٨٨٤) ، ديانَاندا (ت ١٨٨٣) ، راما كْرِشْنا(٢) (ت ١٨٨٦) ثم تلميذه فيفيكانندا (ت ١٩٠٢)(٣) . . . ، مهاتما غاندي (ت ١٩٤٨) ، رادها كرشنا (توفي وهو رئيس جمهورية) .

فمثلاً ، قد شاء الأول أن يبني ديناً عالمياً ، يفتح معبده أمام الجميع بلا استثناءاتٍ تقوم على عرْق أو طبقة أو . . . أو . . . . ؛ ووفّق بين المسيحية وأسفار الابنيشاد(٤) ، وعُرف منفتِحاً على كل الأديان(٥) ، وعرف العربية والفارسية والإنكليزية والبنغالية والسنسكريتية والعبرية واليونانية ؛ وحارب عادات ظالمة مثل الساتي/Sati(٦) ، الخ .

---

(١) تعداد معبِّر يقول : بألفي موظف حكمت بريطانيا الهند . وآخر أظهر أنّ للجندي البريطاني خداماً من الهنود بعدد ١٥ لحصانه ، وأكثر من ١٠ لكلبه ، ومثله أيضاً لهرته ، الخ . . .

(٢) ر: a) Romain Rolland, La Vie de Ramakrishna, Paris, Stock, 1956
b) S. Madhvananda, Life of Sri Ramakrishna; c) the Gospel of Cri Ramakrishna.

(٣) ما يزال رهبانها يبشرون بتعاليمها في معظم المدن الأميركية والأوروبية الكبيرة .

(٤) في كتابه : Les preceptes de Jésus, guide vers la vers la paix et le bonheur وقد نشر أصلاً بالإنكليزية في ١٨٢٠ ، بعنوان : The Precepts of Jesus .

(٥) تتمثل هذه النزعة العالمية والتوحيد في الـ براهمو ساماج / Brahmosamaj أي بيت براهما ، أو جمعية المؤمنين ببراهما .

(٦) هي عادة حرق الأرملة على نعش الزوج . لم تكن عامةً بقدر ما كانت تطبق في العائلات الملكية

لم يتنكر هؤلاء للمسيحية أو للإسلام أو للأديان الصينية ؛ بالعكس فقد وضع سن /Sen ، مثلاً ، في ١٨٦٦ ، كتاباً لأتباعه جمعه من نصوص مقدسة تنتمي لهذه الأديان كلها . من الطبيعي هنا أن يُستدعى ، إزاء هذه العالمية ، التي عُرفت في البراهمانية الأولى واستمرت حتى اليوم ، الانغلاق أو مفهوم الإله الخاص بشعب وعرق ، كما اشتهر « يَهْوه » في الفكر اليهودي عبر التاريخ .

١٥ / الإيمان بالتناسخ (سَمْسارا / samsara) متسلِّط على الهندي ، وكأنّه ينغّص عليه حياته . والخوف من العودة للحياة أشبه ما يكون خوفاً مرضياً [خُوافاً] متمكّناً من النفوس . وبالتالي ، يعني ذلك أن الغاية المثلى هي القضاء على تكرار الولادة ، ومنْعُ التناسخ بالتخلّص من ربقته التي لا تَرحَم . لا قيمة للوجود ؛ فهو زائل . لا داعي للإنس بالحياة ؛ فهي ألم وتعاسة[1] . ينفُر الفكر الهندي من الحياة ، ومن العودة إليها بالتناسخ . وهكذا حفل بالنظريات والرياضات التي تجعل الشخص يبلغ المطلق في حياة واحدة . وإنْ نحن هنا بقينا متبعين المنهج الظاهراتي ، أي اكتفينا بالوصف وتقرير ما يبدو ، لوجدنا التناسخ ـ مهما اختلفت أنواعه وطرائق محاولات الفكاك منه ـ من أبرز ما يسم العطاء الهندي .

في الأصل ، ربما كان التناسخ نتاجاً غير هندي ؛ فهو انوجد في بلادٍ أخرى ، وقبل أن يُعرف في الهند . لكنه فكر أثّر في الفيثاغورية بلا ريب ، وكذا فعلت فيها فكرة تحريم أكل اللحم[2] . إلا أنه تجدر الإشارة لكون التناسخ الهندي قائماً على مبدأ الـ كارْمان /Karman ، وهو مبدأ يفسِّر بالأعمال والأفكار السالفة مصير الحياة اللاحقة . وهو في البوذية قد يبدو أقرب لأن يكون تناسخ أعمال وأفكار، لا تناسخ أرواح . إنه بمثابة الجزاء للخطيئة ، أو هو عقاب يكون بالعودة إلى هذا العالم نفسه ؛ لا يجري بعد محاكمة في الآخرة أو في يوم الدينونة .

والمحاربة . قديمة ، يتحدث عنها الكتّاب اليونانيون إبّان عصر الاسكندر المقدوني . أبطلتها السلطات البريطانية في عام ١٨٢٩ . وحاربها المغول بشدة قبل الإنكليز ؛ رفضها الفكر العربي الإسلامي . . .

(١) للمقارنة : النظرة الدينية السماوية للحياة .

(٢) وفي طوائف إسلامية وفِرَقٍ صوفية تستند إلى تأويل خاص وباطني للآيات القرآنية (را : أدناه) .

من النافل الإشارة إلى ما يثيره التناسخ كمبدأ عام من شكوكٍ عملية تمنع قبوله : علم الوراثة ، بل والملاحظة البسيطة لتماثل الطفل وأبويه أو أجداده ، إلخ ؛ كما أن الموانع الماورائية كثيرة هي أيضاً . ثم كيف يفسّر الانفجار السكاني الذي حصل فجأةً في هذا العصر مثلاً ، وما تعني كثرة المواليد في الهند وضآلته في فرنسا ، البلد ذي الولَد الواحد ؟ وتَرفض الأخلاق ، والروابط العائلية ذلك كله ، من وجهة نظر غير الهندي طبعاً . في جميع الأحوال ، نحن لا نناقش أكثر مما نعرض ونَصِف . وعليه ، فإن الفكر الهندي لاقى صعوبات في تقرير التناسخ بشكله الفج ، فحاول مثلاً التوفيق بينه وبين نظام الطبقات ، كما سعى للانتفاع منه في التقريب بين هذه الطبقات المتنافرة ، أو للتوفيق بين معتقدات أخلاقية وصوفية .

ليس عملنا هنا أن نقسو على فلسفة تؤمن بالتناسخ . بل حتى الحكم على بطلان المبدأ هذا ، لا يعني أن تلك الفلسفة باطلة ، أو أن الذهنيـة التي أنتجتها متخلفة أو عميقة . إن أفلاطون ، على سبيل المثال ، في العديد من كتبه لا ينفي التناسخ بقدر ما يتقبله[1] . واليوم ، ألا نجد مفكرين وكتّاباً غير هنود يؤمنون به ؟ أدهشني مثلاً ، وَلَه ميخائيل نعيمه بالتقمّص[2] . وفي مناقشة معه ذات يوم ، تعجّب لعدم إقراري بها . لا شك أن اتفاقنا كان مستحيلاً ، إذ جابَهَتِ الأديبَ اتجاهاتُ الموضوعية الذاهبة إلى حدٍّ شبه متطرف . ثم ما بالنا ومصطلحات مختلفة ومتقاربة في الفكر العربي الإسلامي مثل : تناسخ ، تقمص ، نسخ ، فسخ ، ورسخ ؟ ثم تأتي أيضاً الحلولية ووحدة الوجود ، في هذه المجالات ، كمفهومَيْن هنديّين غاصا باندغام في أعماق الفكر العربي القديم ، خاصة ، والحديث . ولا يستلزم التناسخ ، هنا ، أكثر من الإشارة ؛ إذ هو معروف الغاية ، يعود لنزوعات داخلية بإشباعه حاجة روحية للاطمئنان والأمن (الرمزي أو الإيماني هو

---

(١) يقول في طيماوس/ Timeé : « إن النفس الآثمة من حيث الجبن والنذالة ، تعود إلى جسم امرأة ؛ وإذا كانت آثامها سوء سلوك فتعود إلى أجسام طيور ؛ وإذا كانت الذنوب غضباً فإن النفس تتقمص . . . ؛ وإذا كانت جهلاً تتقمص أجسام الحيات والأسماك أو الديدان » . انظر أيضاً : الجمهورية ، ٦٢٠ / د ؛ فاذرس / Phèdre ، ٢٤٩ / أ . أما القضية في الفكر العربي فذات شجون ، تبناها الصوفيون خاصة وبعض الفرق ، كما سنرى في دراسة لاحقة .

(٢) ميخائيل نعيمة ، سبعون ، المرحلة الثانية ، ص ٤٤ وما بعدها .

هنا المقصود ؛ وليس العقلاني) .

١٦ / نقع في التراث الهندي على نزعات مادية ، وأخرى ملحدة . لكنها ضامرة ، هزيلة الفعالية . يلاحَظ ضمور القطاع العلمي ، وضحالة النظر المنهجي الحرّ غير المرتبط بالغايات اليومية والواقع الحياتي . لا مجال أبداً للمقارنة بين القطاع الروحي أو التصوفي المتضخم ، وبين الدراسات الرياضية والفلكية والطبيعية . لكأنّ هذه الأخيرة لم تجد أرضاً خصبة ، ولا مناخاً ملائماً ؛ فبقيت تخدم غاياتٍ عملية ودينية ، دون أن تقوم كعلمٍ مستقل ؛ واستمرت دون الشأو الرفيع الذي بلغته المباحث الروحية والنفسية والحِكَمية والأخلاقية . . . بذا تبرز الشخصية الهندية غير متوازنة ، لم تعادل بين العقل والروح ، أعطت للذات والمثاليات أكثر مما اهتمت بالعلم والنظر العقلي . طغت روحها على جسدها ؛ وتضخم قلبها محدثا اللاتوازن في قطاعات الأنا .

قلّة المباحث العلمية في الهند لا يعني قولنا أنها بلد لم يعطِ شيئاً في مجال الحساب والطبيعة . إن تلك القلّة هي كذلك بالنسبة للعلوم الأخرى ، ولما يجب مبدئيا أن تكون ، أو لما هو أكمل للإنسان . فالهنود أحرزوا ثروة مرموقة في الرياضيات ، وعرفوا الأرقام ، وبلغت مدرسة نيايا / Nyâna درجة رفيعة في المنطق لا سيما في القياس[١] ؛ وقالوا بالجزء الذي لا يتجزأ وهو من بين الأفكار التي عرفوها قبل غيرهم من الأمم . لكنهم لم يقدموا للإنسانية ، في مجالنا هذا ، بمقدار ما أعطى الفراعنة أو حضارة ما بين النهرين . أبدعوا أكثر في مجال الباطن . وهذا الحكم ، على الفكر الهندي ، حُكْمُ على واقع لا حكم قِيَميّ . وتفسير ذلك ، أو تغييره ، يخضع لقوانين معروفة صادقة .

١٧ / فهم الفكر الهندي عموماً التاريخ على أنه يدور في حلقات ثلاث متكررة ، وعلى أنّ حياة الكون كحياة الفرد تخضع لسلسلة حياتات لا فكاك منها

---

(١) ما تزال دراسات كيث Keith ، عن المنطق الهندي ، في مرتبة أولى . يُراجع بعضها مثل : Indian Logic and Atomism, Oxford, 1921.

(٢) وذاك هو التثليث الهندي : الإله من حيث هو خالق ، ثم من حيث هو حافظ ، ثم من حيث هو هادم . القضية ، بالطبع ، أعوص من هذا التبسيط .

ولا محيد عنها : خلْق ، ثم نمو ، ثم انتهاء[1]. هذا الفهم الحلَقي ، والذي يحصر التاريخ في دورات محدودة ومفروضة سلفاً ، هو فلسفة تاريخية متشائمة من جهة ؛ ولا تقوم على الحس التاريخي ، ولا على حرية للزمن ، أو دور مسؤول حر للإنسان . ليس الزمن بذلك مملوءاً ، ولا هو خلّاق ؛ إنه يسير خطوات غير حرة بل مقيَّدة ومتكررة . إن التاريخ أوسع ؛ وغير معروف الخطى ، ولا المعنى ، ولا الاتجاه . لنتذكر هنا أن اليونانيين فهموا الزمن ، هم أيضاً فهماً دائرياً : ذلك ما قاله أفلاطون ، وأرسطو ؛ وهو أيضاً ما قاله الرواقيون وغيرهم . ولعل في التعليلات الدينية للتاريخ ما يقرب من إخضاعه لحتمية ؛ بيد أن المسيحية والإسلام يعطيان للتاريخ معنى ، ولا ينفيان الدور الخلاق والحر للإنسان في التطور ، ومجرى الأحداث .

١٨ / الغاية القصوى للفيلسوف الهندي هي انتهاؤه ؛ الركوض وراء الموت هو الحل الفلسفي لمأساة الإنسان ، التي يثرثر الوجودانيون كثيراً عنها[1] . رأينا أنّ غاية الحياة المثلى عنده هي قتل الحياة باجتثاث الرغبات والصلات الاجتماعية ، وإبطال كل حاجة ، أي باستئصال الطاقة الذاتية . لقد اخترع الفكر الهندي تقنيات المراقَبة (سمادهي / samadhi) ، والتأمل (دهيانا / dhyâna) ، ووسائل قديرة ناجعة لتعذيب البدَن بغية إخضاع الحواس والجسم للوعي والإرادة . إنّ اليوغا كمدرسة ومنهج هي المثال المفضّل ، وليس أبداً الوحيد ، في هذا المجال الشديد الرحابة والغنى[2] .

تستلزم هذه الميـزة التوقف مطولاً ، أو الرجوع إليها تكراراً لكونها تلخّص ـ إلى حد بعيد جداً ـ الموضوعَ الأساسي على الإطلاق في الفلسفات الهندية : إن الاتحاد مع براهمن ، أو فناء الذات الخاصة في الأنا الخالد الشامل ،

---

(١) مثال ذلك ما يكتب حول التخلي (Délaissement) والقلق ، والشعور عند الإنسان بالغربة والضياع ، والهجرة (Déréliction) ، وبأنه غير مرغوب فيه في هذا العالم ، كائن دخيل ، إضافي على الأشياء ، الخ .

(٢) امتص الغرب ـ والفكر العالمي عموماً ـ معطيات اليوغا . تمثلها ، اليوم ، فصارت وكأنها منه وفيه . حتى بعض المدارس الابتدائية هناك ، صارت تعرف اليوغا تعليماً ومزاولة .

ونظرية ممارسة الانطفاء (نِرْفانا / nirvâna) ، والغاية القصوى عند القديس الجيني [الجائيني ، من أتباع الجينية] ، هي أشكال للحقيقة العليا في هذه الفلسفة . إنها حقيقة متوجهة إلى الموت : تَقتُل الأنا ، وتفلسِف اللاإنخراط وبالتالي عدم العنف والأذية أهِمْسا /ahimsa . إنّ القديس في الغابة ، حيث منتهى كماله وتحققه ، لا يطلب الطعام ، ولا يشعر بحاجة إلى ذلك ، ولا للثياب : تنبت عليه الحشائش ، وتخالط جسده الأتربة والأوحال ؛ هناك يكون الإنسانَ اللاإنسانَ ، وداعيةً لحياة هي اللاحياة . بذلك يقتل الألم ، والشعور بالألم ، لأنه يستأصل كل رغبة وكل شعور . الانطفاء في البوذية ، مثلاً ، ليس شيئاً غير ذلك ! أيحصل في الحياة أم بعدها ؟ إنْ في الحالة الأولى ، فكيف يشعر بها القديس ؟ وإنْ في الثانية ، فما نفعها له ؟ في اختصار ، فلسفةُ موتٍ وللموت هي الشّيّة الركيزية في الذات الهندية[1] .

حتى في هذه الأيام أيضاً ، نجد الفلسفات الهندية متصفة بميزة خاصة تتضح بمعاكستها مع ما هو معروف في الفكر الأوروبي بوجه عام . يؤمن ابن المجتمع الصناعي ـ والفيلسوف الغربي عموماً ـ بالتقدم المستمر ، والسير الحتمي نحو الأفضل : بالتغلب على الأمراض ، وقهر الطبيعة ، وتحقيق المساواة أو العدالة ، بالتخلص من المخاوف على شخصه ومستقبله ، وأسرته ، الخ . وذلك كله بفعل التقدم العلمي . من هنا يبتعد المرء عن ذاته ، ويقل اهتمامه بالماورائيات ، وينهمك في المشاغل اليومية والمظاهر الاجتماعية ، يَتَدَبَّق أو يغرق في العادة ؛ أما الهندي فلا يبدو بمثل ذلك التفاؤل : إنه يخاف الظلم ، والحرب ، والموت ، والزمن ، والمتاعب . وتلك الاتجاهات عميقة الجذور في اللاوعي ، بل وفي الوعي الجماعي والفردي . كما تنال الهموم الباطنية حيّزاً ملحوظاً في مشاغله . انكفاؤه على الأنا ، وبحثه عن السعادة والحقيقة في الداخل ، أبرز من خروجه إلى العالم والموضوع والشيء .

١٩ / الاهتمام بالأخلاق يفوق الاهتمامات ، إنه أساسي وأولي ؛ وحتى نظام

---

(١) سنرى ، في القطاع الفلسفي المعاصر (را : أدناه) ، تأويلات وتبريرات لهذه الأفكار . فمن السويّ ان تقدّم الفلسفة الهندية في قوالب ونظريات غير معادية للمجتمع والجسد ، للواقع والحياة ، للأمل والتفاؤل ، للكسب والانخراط النشيط .

الكون هو في الوقت عينه نظام أخلاقي . فالعمل بل وحتى الفكرة تجد جزاءها الأخلاقي ، تكافأ أو تعاقَب ؛ فالسببية الأخلاقية توازي السببية الطبيعية . نجد مثل هذا في الفكر اليوناني ، والعربي ، والأوروبي حتى عصور غير بعيدة . والأكثر أيضاً هو أنّ الهندي استمر يرى للنباتات وللأشياء نفوساً خالدة ؛ وبالتالي فلا فرق بين الحيّ والجامد ، الحبي والروحي ، العاطفي والموضوعي ، الجسد والغَرَض ، الفكرة وذلك أو هذا الجسم ، التمثال والإنسان . ولشدّ ما ترتبط الفلسفة الهندية بالنظريات الكوسموغونية ، بنظرية الخلْق : نمّو ، فانهدام الكون . وكما وَسَمَت نظرية الخلق من عدم الفلسفات المتدينة ، وغيرها أيضاً ، في أوروبا أو في الذات العربية ، وكما وَشَمَتْ مفاهيمُ التأليه الفلسفةَ اليونانية ، فإنّ الأمر يبدو أجلى فيما خص الأنا الهندية .

٢٠ / تعبّر المقارنةُ السريعة بين الهندي والعربي (أو الغربي) المؤمِن عن فروق[1] : فالله عند الثاني يتحكم في مصير الإنسان ، ويخضعه للثواب والعقاب خارج الزمن : في يوم الحساب ، يوم الدينونة . والله هو الذي يجعل هذا قبيحاً وذاك حسناً من الأعمال ، وقد يَغفر أو لا يَغفر ؛ إذْ إرادته هي الأولى . وإرادة الإنسان هذا ، في توجّهه نحو مصيره ، تمارِس أعمالاً في سبيل كسْب الحياة الثانية . أما في الفكر الهندي ، فلا إله من هذا القبيل ، ولا توجّهاً للكائن نظير ما يزاوله المتديّن العربي أو الغربي . لا يؤمن الهندي بمعتقداتٍ أخروية ، ولا يطمع بالفوز بالحياة الأبدية . لا يرتبط مصيره بإرادة الله ، بل بأعمال وأفكار الشخص عينه . ليس الله مُخلِّصاً ، ولا واهباً حياة أبديةً في فردوسٍ من غير هذا العالَم . فالإنسان يخلّص نفسه ، في هذا العالم ، أو على الأدق ، من هذا العالَم . لا طمع في حياة مديدة فردوسية . بالعكس ، فالشقاء في العيش ، منه وبسببه . والغاؤه هو ـ كما قلنا ـ الغاية الغاية . لم يعِش الإنسان في جنة ، ثم هبط منها ، ومن ثمت يحنّ للرجوع إليها . العبثية ، العدمية ، اللاأخرويّة ، هي العقائد الهندية الأرسخ . من هنا ، مرة أخرى ، يبدو الفهم اللاتاريخي ، في الفلسفات الهندية ، للتاريخ ، فلا هدف نهائي يبلغه التاريخ . ومن هنا ، أيضاً وأيضاً ،

(١) إجراء المقارنة هذه قديمة ومستمرة في تاريخ الفكر العربي ، وفي الفكر اليوناني ، ثم في الفلسفة الوسيطية المسيحية : كليمانْت الاسكندري (ت ٢١٥) ، جيروم (ت ٤٢٠) ، وغيرهما ممن يقارِن بين الديانتين . وكذا سيفعل الرحالة المبشرون منذ القرن الثامن عشر.

يبدو الفرد ، في ذلك الإطار ، متروكاً ، لنفسه وبنفسه ، وحيداً ، ولا قوة عليا أو غيبية تأخذ بيده ، وتهتم بقدَره أو يتعلق بها .

٣ ـ عُجالة ممهِّدة في الفكرَيْن العربي والهندي :

تبادُلُ التاريخ والتأثير بين الهند والعرب (وبعض الأمم الإسلامية القريبة من العرب إبّان فترات : المغول ، الفرس) موضوع شائك . لقدأسهم العِلم الهندي في اليقظة العربية الأولى ؛ ثم ردّ المسلمون المعروف ، وأكثر . وحيث تفصيل ذلك غير واردٍ الآن ، عسى العودة إليه في كتاب قادم ، فلا غنى عن الاكتفاء هنا بخُطَاطَة(schéma) أو صُوَيْرة ترسُم بخطوطٍ كبرى بعض وجوه الشبه بينهما في المواجهة المعاصرة للفلسفة العالمية ، والحضارة الغربية عامة . ثم سنعطي لمحة عن تَسَرّب أفكارٍ هندية إلى القطاع الصوفي والعَرَبِسْلامي العام .

قبل كل شيء ، لنتذكّرْ البيروني الذي عرّفنا بالهند ، بطرائق تسمّى « من الداخل » وبالتّماسّ المباشر الحيّ ، قبل أن تعرفها أوروبا بقرون عديدة (را : أدناه ، القطاع الإسلامي في الفلسفة الهندية) .

تحدّثنا عن التجانس والاستمرار والتدفّق المتواصل في الفكر الهندي عبر التاريخ ، كتعبير عن تقليدية ووحدة في الذات المفكِّرة ، مما نجد شبيه ذلك في الفكر العربي . ويتفق الفكران في كونهما نهضا مؤخراً في زمن متقارب ، ولعل الثاني كان أسبق للاستيقاظ بقليل . ثم إنّ عوامل الانبعاث أيضاً متوازية ، وكذا الغايات والطرائق التحديثية إلى حد بعيد . وفي رأينا ، إن الفكر العربي ، لظروفٍ متعددة ، كان أكثر استعداداً للأنتفاض ؛ لعله أقدر على التحرر من الاستسلامية ومن تركة التخلف الجماهيرية . ذلك أن ربقة القيود ، والتقاليد السلبية ، والمعتقدات المعيقة للانفتاح ، أكثر تسلّطاً في المجتمع الهندي وقارّته .

يستلفت الانتباه موقف الفكر الهندي المعاصر إزاء الفلسفات الأوروبية ، وهو موقف شبيه أيضاً بما يجري في الفكر العربي : اعتبرها فريقٌ فلسفاتٍ لا تصلح للذات الهندية ، وينبغي بالتالي رفضها ؛ أما الفريق المناقِض فقد رآها وحدها قمينة بإنهاض الأمة من أحلامها ، وجوعها ، وبخلق المناخ العقلاني بدل الفضاء الأسطوري ، والبُنى المعهودة ، والروح السلبية إزاء العالم .

إنّ قراءة التراث على نور المناهج العلمية ، وفي إطار الفكر العالمي ، أدت إلى بروز تيار فلسفيٍ هندي يتقبّل الحكمةَ القديمة بغير رفضٍ للعقل الحديث . وهكذا ظهر من يُنظِّر ويُنتج موقِفاً صاهِراً موفّقاً بين العطاء السَلَفي والثمار الأوروبية الحديثة . وفي جميع الأحوال ، نجد اليوم حركات شديدة الإيمان بأنّ الفكر الهندي ، بقيمه ومُثله الروحية ، قادر وحده على التكوين الكامل للإنسان ، وعلى إنقاذ الإنسانية من مصير قاتم ؛ وبأنه فكر أرفع قدْراً من الفكر المادي الغربي ، أي كما يرى اليوم المفكرون العرب الكلاسيكيون (السلفيون) من أنهم هم المنقِذون للحضارة . لنقارن بين مفكر عربي معاصر ، محمد البهي مثلاً ، أو جمال الدين الأفغاني قَبْلاً ، وبين فيلسوفٍ هندي مثل رادها كرِشْنان[1] : المواقف عينُها إزاء الفلسفة الغربية ، حِفاظ على الملامح الذاتية ، نفس الموضوعات الاتّباعية ، فتْح النوافذ ، التفكير ضمن المجال الموروث بالطرائق القديمة التي ما تزال تصلح ، وبالحديثة الناجمة من عطاء الإنسانية في العلوم قاطبةً ، نزعة اعتزاز ، لا شعور بالدونية إزاء الغرب والتكنولوجيا ، تطهّر ، إعادة تعضية للذات والمعنى ، صبوة للحداثة مع تمسّك بالهوية . . .

أما النقطة التي سنعطيها كشاهد أو عيِّنة ، فهي تَسرُّب (أو تَشابه ، في بعض الحالات) الأفكار الهندية إلى التصوف العربي الإسلامي . الالتقاء كثير ؛ وأهمه ، في رأينا ، هو :

أ / المريد الصوفي شديد الشبه بما يسـمّيه الهنود مرحلة التلميذ ثم البادىء المتميز : انتيفاشين ثم ادهيكارين / adhikârin ؛

ب / الصوفي الفاني عن ذاته هو الـ غورو / guru : كلاهما فَقدَ الشعور بالدنيا والحس . البهكشو ، هنا أيضاً ، شكل آخر للصوفي في حالة الوجد ؛

ت / السُبْحة مأخوذة من الهند . أما الخرقة ، الركوة ، العصا ، فهي أدوات لها نفس الدلالة عند الجانبين . للزنـار ، هو أيضاً ، نفس الرمز والوظيفة

---

(١) يلاحَظ أنّ من أشهر النقاط في مذهبه الفلسفي عناوين مثل : فلسفة الدين ، التجربة الدينية ، التجربة الشخصية للاله وطرائق التعبير عنها ، الروح ، الله والروح ، معرفة الذات ، الانعتاق. . .

عندهما .

ث / النرفانا والفناء في الله مفهومان يتحققان بنفس الطرائق ، ولهما نفس الغاية . هذا ، مع بعض الفروقات بين تاتْ تْفامْ أشي / Tat tvam ashi (أنت هو ذاك) وبين « أنا الحق ، سبحاني ما أعظم شأني ، الخ » . ثم إن طرائق المراقبة ، والتأمل ، وإماتة الإنسان نفسه (تاباس / Tapas) ، طرائق ومكابدات متماثلة أو متسرِّبة ؛

ج / مبدأ الـ أهمسا انتقل إلى التصوف . فوجدنا البسطامي ، مثلاً ، يعود مسافات طويلة ليرجع نملة ، دخلت زاده تحت شجرة ، إلى مكانها الأصلي . وربما دخل مع هذا المبدأ أشكاله وتطبيقاته المختلفة ؛

ح / التناسخ ، الحلول ، وحدة الوجود تشبه ألواناً هندية[1] . ومثلها أيضاً ، كما اعتقد ، مذهب الشمول والانفتاح العام ، والأساطير المحدِّثة عن قوة الصوفي الخارقة تجد جذوراً لها في الهند ، ولا ننسى حلقة الذكر ، وما يصاب به الوجداوي (Extatique) في حالة النشوة والانجذاب ؛

خ / الأقوال المكثفة ، أو أساليب التعبير الصوفية بجُملٍ قصيرة ومثقلة ، تجد في الهند نظيرها ؛

د / أخيرا ، لا آخرا كما يقال ، في رأيي ، إنّ المندل[2] ـ بطرائقه وأشكاله ورسومه والغايات منه ـ ذو أصل هندي (قارن مع كلمة مَنْدالا / Mandala السنسكريتية)[3] . ومع المندل أتانا ما يرتبط به من سحر ، وشعوذة ، وعادات مزعمية تأصلت في الذات العربية ، عن طريق بعض المتصوفين بشكل خاص .

(١) لا نفصل هنا ، بل نكتفي بالماعات غير كافية . ولعل هذا الشبه ، في قسم كبير منه ، يعود إلى أن ردّ الفعل للوعي يكون واحداً في ظروف متشابهة . يكفينا ، إذن ، القول بالتشابهات دون إعطاء حُكم قيميّ .

(٢) نجد أشكال المندالا الهندية (المندل) في الكتب العربية الشعبية التي تعلّم الطبّ الروحاني ، وكشْف الطالع ، وجمْع الجن وتفريقهم ، وكتابة التعاويذ ، و«المفتاح» ، وفكّ « المربوط » أو عقده ، الخ . . . تستلزم هذه كلها دراسة خاصة لمّا تحصل بعد . . .

(٣) قا : لفظة المندل في التراث الفولكلوري العربي ، المندالا في الهندية ، وعند ك .غ . يونْغ .

٤ ـ حيوية الفلسفة الهندية (فهمها وشرحها المستمران) :

لا شك أن في الفلسفة الهندية دلائل على عظمتها ، وعلى أصالة . ما تزال تحيا ، وهناك الملايين ممن يؤمنون بها اليوم ، ويشرحونها ، ويعملون في مضمارها تأويلاً وتعديلاً ، أو تجديداً وتطويراً . وليست قلّة هي المذاهب الفلسفية الهندية التي تؤمن اليوم ، بوعي وتشدد ، أن لا خلاص للإنسانية بغير مبادىء الحكمة الهندية ، وأن هذه الحكمة متفوقة على كل الفلسفات الغربية التي قادت إلى أكْل أو ذِئبوية الإنسان لأخيه ، إنْ في الحروب أم في السرّاء والمستقبل .

في الفلسفة الهندية بعض مقوّمات العظَمة الفكرية والإنسانية : لقد تركت تراثاً غنياً قاد أمة كبيرة ، وعبْر قرون عدة . كوّنت بمبادئها الإطار الفكري والمعيشي لملايين البشر ، وردّت على أسئلة هؤلاء في ميادين الماورائيات ، والمجتمع ؛ وكانت غطاء وحلولاً لمشكلات مصيرية وحياتية يومية . لقد علّمت تلك الفلسفة ، ودلّت على الواجب ، وأقامت تَمَرْتُباً للقيَم والمُثل ، وبحثت في أسس المجتمع ، والتفكير ، والمنطق ، والوجود . وفيها نظرات تعميرية شمولية ، يحوش موضوعُها الكائنات ، والعنصر المشترك بين الكائنات . الكائن الواحد الشامل هو غرضها ، وذلك في إطار منظّم ، ومدروس ، وضمن مُجْمَلٍ من الأفكار المترابطة . ومن مفاخرها اكتشافها للمطلق ، وإمكانياتها على التجددُ أو معاصرة هذا العصر بخصائصه وبضاعته .

قدّمت للإنسانية معطيات فكريةً سهّلت انتفاضة العقل بقوة في اليونان ، كما أنها قدمت دِيناً ساد مناطق آسيوية (انتشار البوذية) ، ومائدةً علمية وفكرية انتفع منها ، من بين من انتفع ، الغرب والعرب والفرس وأمم إسلامية . لم تبلغ الحقيقة العظمى ، ولكننا لا ننسى لها أنها أعطت البهاكتي التي تتمدد حتى تحضن مفهوم الإله الشخص ومفهوم المحبة . المحبة لكل الناس ؛ بغير تمييز ، ولا تفرقة[1] . والتسامح شية تسم الروح الهندية . فالبوذية ، مثلاً ، تبلغ في هذا الشأن درجة مرموقة . مبدأ عدم الأذية ، عدم القتل (أهِمْسا) ، اللاعنف

---

(١) واضح أننا لا نعرض هنا جميع مجلوبات الهند للإنسانية .أكثر ما يتوقف عنده الغربيون هو مقولة الإله الأقنومي الشخصي ، ثم فكرة محبة الله التي تشبه المحبة في التصوف العربي الإسلامي ، وفي المسيحية .

والشفقة ، يعود أصلاً إلى تلك الروح البريئة والصفوحة ذاتها . في الأساطير ، وهي كما رأينا تعليمية ، أنّ بوذا قدّم نفسه متجسداً في شكل ما ، للبؤة جائعة ، ولتطعِم أيضاً أشبالها[1] . وهنا أيضاً ، نذكّر مرة أخرى بالنزعة الشمولية التي رأيناها تفتح صدرها ، هي والوعي الفلسفي ، ليطالا الإنسانية بأسْرها . وفي ميدان العِلم ، وإنتاج البِضاعة واللقمة ، لم يكن العطاء الهندي ضحلاً (را : أدناه) .

مع كل المقومات التي تجعل الفكر الهندي ذا شأن ، فإنه بكونه مُجَلبباً بالخرافات والشعائر ، يبقى مهيض الجانب الحر ، والبحث المجرّد ، والعقل المحض ، المنظِّر والمحلِّل ، والجسم المعافىٰ والمحترَم . ما يطغى هو في معظمه نزعات باطنية ومثاليات . للجماعة والنفس والرفض والافتتان والسلبية والانفعالية والغموض منزلة أولى ؛ على حساب الفرد والجسم والتفكّر والإيجابية والوضوح . هنا يختلّ التوازن الإنفعالي للإنسان ، إذْ ترجح كفة على أخرى . وتكراراً نقول : إن الفلسفة الحقة تأخذ الإنسان بوحدته الكلية ، أي من حيث هو نفس وبدن ، فرد وفي جماعة ، مثالي وواقعي . لنتذكر هنا عين السيكلوب (Cyclope) ، وفي بعض الأساطير العربية ، القائمة في وسط جبينه[2] : لا نفْي للعين اليمنى ، ولا لليسرى ؛ بل تكامل . لقد رأينا أنّ تلك الفلسفة ، في عمومها ، تصوّف وانسحاب ؛ وللتشاؤم فيها ركيزة وتاج. فالنظرة القاتمة وقهر البدن ـ بل الخلاص منه كي نحيا ـ إغلاق الأمل والرجاء ، التشظّف والتنسّك كلّها خصائص طاغية وشديدة البروز .

ليس التشاؤم ، ومن ثم سحْق الرغبة في الحياة والبدن ، نظراً ناجحاً وفعالاً ؛ لا يصلح ذلك للحياة والتعميم . جعلُه كقانونٍ شامل ووحيد شَدّ إلى أسفل بالإنسان : في ذلك بتر لإنسانية الإنسان . إنه فهم ناقص ، ومتحيّز ، وتغلّبٌ يجعل الشخصيةَ مسحوقة ، ومسلوبةَ الكرامة ، وفاقدة الحق في الحياة بشقّيها البدني والروحي . الإبداعية المثلى ، والتحقيق الكامل للإنسان ، هو

---

(١) قا : مقولة المؤلّه أو المعبود الفادي ، والبطل المضحّي ، في الإناسة والرمزيات والتصوف .

(٢) في أساطيرنا أن بعض الجان (ومن العفاريت وما إلى ذلك من كائنات خرافية) له عين واحدة ، وهناك من له يد واحدة فقط أو ثلاث أو أكثر من الأيدي .

تحقق في البدن والروح معاً ؛ لا في طغيان جانبٍ وحيد . البدن هو أنا ، وهو حقيقة لا ظاهرة مضافة ؛ ليس رداء للروح ، بل هو والروح وحدة .ليس التحقق ذهاباً إلى ما هو غير معروف ، أو إلى ما هو بَعد العالَم . إنه للعَقْليمانية أي للعقل والقلب معاً ، للمنطق والوجدان سوية. التحقّق في الفلسفات الهندية مُشوّه ويشوِّه . الرؤية الجميعية للإنسان تُطِل على قيم بدنية ومعيشية ، وتَفْتح أبواب الأمل البنّاء ، والتفاؤل العلمي ، وتكييف الطبيعة ، والثقة بالعقل .

للعوامل الاقتصادية فعالية بعيدة في نشوء التشكيلات الفكرية الهندية . إذْ كثير منها قابل لأن يؤخذ على أنه نتاج تركيبة الأرض ـ البيئة ـ المجتمع ، ووليدُ المحافظة على البقاء . كذلك نستطيع أيضاً التفسير بالعوامل الاقتصادية للعديد من الآراء والعبادات والقرابين : إنّ « عبادة » البقرة مثلاً ربما تجد تعليلاً بكون هذا الحيوان بدا ضرورياً لحياة الإنسان(١) . ثم إن مبدأ عدم الأذية (أهِمْسا) قد يعلَّل بالمبالغة الغريزية للمحافظة على الحيوان المرتبط سحرياً ومعيشياً بالفرد ؛ كذا القول بخصوص تحريم أكل اللحم . بل إن شرعية التسول ، بنظري ، قد تعود لأسباب البعض منها اقتصادي أصلاً(٢) . ومن الطبيعي أنني لا أقول باغفال دور العوامل الأخرى : الميثولوجية ، الرمزية ، الإعتبارية . . .

في رأينا ، التصوف الهندي ، في بداياته أو في بعض وجوهه ، ردّ فعل على الجوع . كأنه حلّ من نوع نفسي ولا واعٍ وهروبي ، لمشكلة الفقر عدوّ الهند الدائم . بذلك فالإلحاح على قهر البدن ، في الأساس ، أوالية دفاعية تهدف للحماية من الجوع(٣) ، ولصون الذات من الإقرار بالعجز والاستسلام . إنّ علم

---

(١) لنقرأ الصلاة الآتية ، المرفوعة للبقرة المباركة، مستقاةً من سفر السامافيدا : May you fare well, assuming all forms, offering milk at dawn and dusk, and united with calves and bullocks. Let this spot be broad and wide enough for you. Let these waters be well...

وهذه بعض ترجمتها : « يا أيتها البقرة المقدسة ! المجد لك والثناء . . . ! فلنعدّ مكاناً لائقاً وفسيحاً خليقاً بك . . . . عساك تنعمين هنا بالسعادة » .

(٢) نجد التسول ، كواجب اجتماعي وتقليد راسخ ، في بعض القبائل العربية .

(٣) لعلها ما تزال كذلك ، حتى هذه الأيام . يقدمها ، البعض ، مجنًا يقي الهند من المجاعة المزمنة . حلّ غير إنساني ، وقذر . هذا بينما استطاعت الصين القضاء على المسغبة نهائياً ؛ مما يجعلنا نرى في الأمر نجاحاً لا يقل قيمة عن غزو الكواكب .

نفس الأعماق يعرف تماماً أوالية وسيرورة الحل الذي يجعلنا نحتقر ما نرغب فيه عند استحالة الاشباع . نحن لا نقول بأن التصوف الهندي مجرَّد تحايل ، أو حل ناقص لمشكلة صراع مع حقله الاجتماعي ـ الجغرافي . فليس من المعقول ذلك ، وإلّا لوقعنا في تفسير قاصر لنظمٍ معقّدة ومتعدّدة . لكن النظام الاجتماعي أعطى النموذج الفكري والفلسفي الذي رأيناه ؛ ومن ثم فتبادل التأثر والأخذ والتغاذي بين العوامل المتشابكة والكثيرة ظاهرة تفرض نفسها ، لوضوحها في التاريخ الهندي بجلاء .

٥ ـ خلاصة ، كلمة خاتِمة :

لا شيء وجّه الفلسفة ـ والتاريخ والحضارة ـ الهندية وأثّر في مسارها كاكتشافها للذات العليا أي القدرة المقدَّسة (براهْمَن) ، وللذات اللامتغيرة في الشخص (النفس ، أتْمان) ؛ ومن ثـم لضرورة أو إرادة توحيدهما بغية الانعتاق الروحي والخلاص . تلك عقيدة تقرّب من نظيرها في الغرب وعند العرب ؛ وهي العقيدة المفتاح في الفكر الهندي التي عليها ومنها كان غنى تفكير الذات الهندية . لقد رأينا ، بأشكال متعددة قد تبدو للمتسرع تكراراً ، أنّ كل شيء يرتبط ويدور حول تلك الفكرة المخلِّصة ، بحيث أن كيفية وأساليب بلوغ الانعتاق بدت قاعدة وغاية ، في الأساس وعند القمة ، في البداية وفي آخر الشوط ، بل وفي كل خطوة من المسار .

ذاك ما آل بالبعض إلى أن يضع الفلسفة الهندية في رفّ الحكمة ، لا مع الـ « فيلوصوفيا » التي ينتمي إليها أرسطو حتى ياسبرْزْ وهيديغر . لكن تاريخ الفلسفة الذي عند الغربي كان يقبل بين دفتيه أفلوطين ، أو باسكال ، أو القديس توما ، والقديس أوغسطينوس ، آن له أن يفتح صفحاته للحكيم شنكرا . ولا أعجب من بعض المستهنِدين الغربيين ، إلّا بعض المستشرقين أو المستعرِبين الذين كانوا يقبلون بأفلوطين فيلسوفاً ويرفضون التسمية لابن سينا أو للفارابي ، لابن باجه أو لصدر الدين الشيرازي .

قدّمنا نظرات ـ من بعيد أو من قمة مُشْرِفة ـ تمهيديةً وتقوم بدور المدخل . إنّها إطلالات متعددة ، ومن وجهات مختلفة ، على أرضية واحدة متجانسة كثيفة ، كتلوية . وإذا كان الالمان الذين أعطوا ماكْس مولر ، دويسن /

Deussen ، غلازيناب ، مروراً بكثيرين ؛ والفرنسيون قدموا ماسون ـ أورسيل ، رينو / Renou ، فيليوزا . . . ، يشكون من نقص الاهتمام والكتب والمعرفة بالهنديات ؛ فالأحرى بالجامعات العربية وَعْيَنة الشعور بالتقصير، والعمل على تلافي النقص وعلى الإسهام والتفاعل[٣] .

قُبَيْل ختام الفصل هذا ، تُسْتَدعى ظاهرة جديرة بالتدبُّر : في الفلسفة الغربية تجد الفيلسوف يُنَصِّب نفسه مُنْطَلَقاً ومنارة ، يَفرض ذاتَه كَمُنظِّريرى في العقيدة التي يشيدها تنفي وتغني عن غيرها ، وتلغي ما قبلها وما بعدها . التواضع واللاأنانية أوضح في الفلسفة الهندية ؛ لا تجد تلك الادعاءات ، ومحاولة القفز إلى مركز التفرّد . وللمرة الأخرى ، تظهر الذاتُ الهندية تعلّم اللاتكالب ، والراحة الداخلية ، والاطمئنان الروحي ؛ أو كما يقول ياسبرز : « سلاماً أعمق من أيّ سلام يمكن أن يعرفه غربي » .

ما يزال خطابُ الهند قادراً على أن يعلِّم ؛ وعند الهند الكثير لتقوله . لقد سبقت ، بفعل انكفائها على عالَمِ النفس ، الكثير من النظريات والكثير من العلاجات النفسية المعاصرة . نُذكِّر ، مثلاً ، باليوغا عبر امتداداتها اليوم في العالم بأسره[٢] . إنّ فلسفات الهند إنجاز بشري ضخم ، وإحدى العطاءات الكبرى التي حققها فكر الإنسان عبر التاريخ . . . فقطاع الفلسفة ـ والتفكير في الإنسان ـ في التراث الهندي قطاع غنيّ النظر ، عميق الأبعاد ، شموليّ الآماد . . . إلى جانب النَّظر الشَّمَّال والثاقب قدم الفكر الفلسفي في الهند سُلَّماً من القيم الرفيعة ، ونظريات مُمَنْهَجةً حول وجود الإنسان في التاريخ وفي العالم ، ونَسَقاً من الطرائق في المعرفة وفهْمِ الوجود ، وآراءً في تغيير الوضع الإنساني وتفسيره .

(١) عندما أوكلت إلينا ، في ١٩٧٢ ، مهمة إعادة نظرٍ أولية في برامج قسم الفلسفة (كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية) ، أفردنا رصيداً خاصاً بالفلسفات الشرقية ؛ وعملنا فيما بعد على أن يكون للهنديات فيه الحصة الأوفر . الأمر عينه هو ما نفعل في قسم الدراسات العليا ، فالحاجة ـ وليس مجرد المعرفة الأكمل ـ هي الدافع الأول . ذلك لأن الفِكريْن العربي والهندي تبادلا التأثير والعون ؛ ويجابهان اليوم مشكلات مماثلة (الشعور بالاغتراب الحضاري ، تساؤل عن هوية ، رد على قلق ، بحث عن الطريق الأوعد . . .) ؛ وربما يتبادلان التجربة في حلولها ، وفي المستقبليات ، وفي التضافر الجدلي داخل الدار العالمية للفكر والإنسان .

(٢) للمثال ، را : نظرة المحلِّل النفساني السويسري ك .غ . يونْغ . إنها طريق السلامة والخلاص (Heilweg) في العلاج النفسي — Psychotherapie)

الفصل الرابع

البراهمانية والفكر الأوبانيشادي

تقديمة

القسم الأول: البراهمانية

القسم الثاني: الأوبانيشاد والمذهب الصوفي الأوبانيشادي

أُغْمومة

من البارز أنّ الوعي الإنساني يردّ على التحديات الطبيعية المتماثلة رداً هو ، بوجه عام ، واحد متماثل ، شديد التشابه ؛ مهما اختلفت الأزمنة وتباعدت الأمكنة والحضارات. هنا قانون يقضي بتشابه الردود كلما تشابهت المشكلات الخارجية . فامام الصعوبة يستفيق الوعي ، أي عندما تكفّ عن الإشباع ـ وعن تقديم الحل الناجح ـ الذاكرة ، والتلقائيات ، واللاوعي ، والعادة ، والإنضباط والإنتظام والرتيب . وهكذا فإن « قانون الحاجز » ، في صراع الأنامع الحقل ، هو ما يولّد المعرفة أو الوعي . إذ الحاجز يقلق الوعي ، ويؤثر في اللاوعي . وذاك القانون عام ؛ ومثله استفاقة الوعي ، وردّ الوعي باتجاه استعادة التكيّف مع الحقل أو مع الذات والآخر .

من جهة أخرى وحيث أنّ المشكلة تخلُق في النفس التوتر ، فإن الظروف الخارجية لا تُدرس بمعزل عن الظروف « الداخلية » أو عن الوعي والشخصية . وهكذا فإن الإنسان هو سلوكات : إنه موجود (كائن) يقوم دائماً في موقف ، في أوضاع وشروط ؛ وهو ، بنفس المقدار ، ظروف أو مواقف وحالات لا تؤخذ إلا من جانب شخصية أو وعي وعوامل ذاتية .

ودراسة الفلسفات الهندية لا تبدأ بإعادتها إلى عوامل مجتمعية وخارجية بقدر ما علينا ، من جهة أخرى ومعاً ، أخْذ ذلك النتاج كحصيلة تفكير ، وتأمل ، وتجارب ، ووعي حادٍ بقضايا حول المطلَق والجوهر (والكائن ، والماورائي) ، وأفكار شاملة حول الإنسان والتاريخ والمعرفة والوجود.

كان ذاك أولاً . أما النقطة الثانية فهي القول بأنّ الوعي الفلسفي ، وعي الإنسان في الهند ، لم يكن ولا يمكن أن يكون ، بمستوى هو دون الوعي الفلسفي اليوناني ، وعي الإنسان اليوناني . يقظة الوعي ، ردّه ، استجابته على المثيرات ، صيغته للإستجابة وللأواليات التحدّوية ، مراحل أربع تخضع لقانون إنساني واحد ، شامل ، عام . ثم تحصل الاختلافات بين الوَعيْات ، بين الأمم ، بين التواريخ والحضارات ، باختلاف الزمكانيات والشروط ، وبحسب الأحداث الخارجية والطرائق المتغلبة والإمكانات .

وتقول النقطة الثالثة إنّ الفلسفات تقوم بدور اجتماعي ، وتغطّي ، وتقدِّم حلولاً ، وتُطوِّر وتَتطور ؛ وإنَّ الفلسفة إن انتقلت من شعب إلى آخر لم تعش في بيئتها الجديدة إن لم تتوافق مع حقلها الجديد ويكون هذا حاضناً لها ، أهلاً لحملها واستيعابها . وهكذا فإن الفلسفة في حقل جديد ، كي يحصل التوازن بينها وبينه ، تخضع لعملية إعادةٍ في التعضية وإعادة بَنْيَنَة (Restructuration) . ومن بعد يحصل الإستقرار ، وتؤدي الفلسفة وظائفها ، وتظهر غير غريبة ، ولا مزروعة ؛ إنْ نجح ذلك التوازن بين الحقل والمثير القادم من مجتمع آخر .

في دراستنا للفلسفة ، أو لأيّ قطاع فكري ، نتناول الصورة على أرضية ؛ وندرِك الفكرة ، أو تكون اللوحة [الأُرْسومة] ، بارزةً على جدار ومساحة . وهكذا ندرس الفكر الهندي على أرضيةأو على قعر ومهاد من الجغرافيا والتأرخات ، من الوقائع والتحديات للوعي الفردي وللجماعة وللاستقرار .

ومنهجنا في ذلك الأخذ ، أخذاً عزيزاً ، يرفض التفوق لأمة ، والنرجسيةَ أو السفالة لشعب ، وتفرّد عقلٍ بخصائص تميزه وحده وتفصله عن المهاد العام للإنسان .

و ، أخيراً ، إن غاية قراءتنا للفكر الهندي مرتبطة بالحاضر ، وبالتعرف على التجارب الإنسانية ، وبتسطيع الممكن من الأضواء على ذلك القانون الأعم الأشمل الذي نراه مسيطِراً في ميدان تطور العقل البشري . إنها غاية توسُّعُ آفاق النظرة في حقل الفلسفة لتعطينا نظرة العصفور ، لا النظرة اللاتحيد عنها ولا نظرة الهُجاسي التي تستولي على الزبون [الصابر / Patient] فتحاصره وتحصره . وبَعْدُ أيضاً ، فإن من غاياتنا ، من المقاصد النفعية هنا، محاولة تصحيح المعرفة

عندنا بفكرٍ هو جزء ساهم في غذّ عملية السير باتجاه الانتصار البشري الراهن على مشكلات الوجود . قراءة الفلسفة في الهند ، وإعادة قراءتها ، إثراء وتطوير للفكر العربي ، ومَتاحة للتحليل الفلسفي ، وللنظر الشمّال العقلاني في الإنسان والقيم ، في طرائق المعرفة وفي الفكر المحض . لقد كانت الفلسفة عزيزة الجانب والقوام في الفكر العربي الإسلامي ؛ وهي بارزة أيضاً ومؤثّرة داخل فكرنا المعاصر ، وفي تجربتنا الراهنة حيث نتفتح على كل حركة فلسفة أنّى كان وأينما كان مصدرها . وخطا بنا المحاكم للفكر الفلسفي في الهند يحلِّل وينظِّر تِبعاً لرؤية ومنهجية فلسفية : لا نحاكِم تبعاً لمعايير دينية ، ولا نتأسّس أو ننبهر بالنفعي والمصلحي ، بالسائد المهيمِن في « النظام » العالمي للبضاعة والسلعة والسياسة . فموازين الفلسفة مختلِفة عن المحكّ الذي يجعل النجاحَ والصالح للتطبيق والمتحقق محكاً وحيداً للحقيقة والقيمة .

القسم الأول
البراهمانية

١ ـ الأرضية التاريخية والمهاد الطبيعي الاجتماعي :

قارّةُ الهند عريقة في الحضارة . فهي أقدم تطوراً من أوروبا ، وهي عالم قائم بذاته . الصعوبات الجمة ما تزال تعترض التعرف على تاريخها : اتساع الرقعة ، عدم قيام وحدة سياسية في البلاد ، وفرة التراث الذي مع غناه قلّ أن يخبر عن وقائع سياسية ، البدء مؤخراً فقط بالتنقيبات ، الخ . . . ؛ لكنّ ذلك لا يمنع من ضرورة تقديم رُسَيْمَةَ سريعة لمسار التاريخ بحيث نستطيع ما أمكن ربط الفكر والوقائع والطبيعة في حركة مَيْسائية متوترة .

أ /**حضارة وادي الهند** :أظهرت عمليات التنقيب ، التي بدأت في أوائل هذا القرن ، اكتشاف بعض المدن في وادي الهند ـ أهمها موهان جودارو ـ كانت ذات تطور من حيث التنظيم ، والشوارع ، والعمارات . . . ذلك ما ابت وجود حضارة عريقة تمثلت معالمها في المكتشفات الأثرية من أدواتٍ مختلفة ، وزخارف ، وأوانٍ ، وملابس ، ومعادن ، ونقوش .

لم تلبث حضارة « وادي الهند » أن أخذت ، منذ الـ ٢٥٠٠ ق . م . تضعف بفعل تحديات من القوى الطبيعية ، والجغرافية ، وهجمات القبائل المغيرة من جبال بلوخستان ، وعوامل أخرى اجتماعية وتاريخية .

ب / الدرافيديون (DRAVIDIENS) : تغلّب هؤلاء ، في حوالي الـ ٢٥٠٠ ق . م . ، على الحضارة السابقة ؛ واستلموا مقاليد الأمور . حافظوا

على معظم الآلهة السابقة ، لا سيما شيفا (شيوا)، وأضافوا إليها المؤلّهة (الإلاهة) كالي : وهي إلاهة سوداء ، طويلة الشعر ، حمراء العينين ، ذات أربع أيْدٍ تحمل السيف بواحدة ، وبالثانية رأس العفاريت ، وهي بالثالثة والرابعة تشجع المؤمنين ؛ وفي عنقها قلادة من الجماجم ، الخ . (لاحِظ الأوصاف والخصائص) .

ت / **الفتح الآري** : في حوالي الـ ١٥٠٠ق . م ،دخلت الهندموجةأولى من الشعوب الهندية الأوروبية . انتصرت بفضل استعمالها الخيول ، والحديد ، وتجهيزات حربية متقدمة خاصة بها . وهكذا فإن هؤلاء الأشدّاء هزموا الدرافيديين ، وطردوا السكان أمامهم نحو الجنوب ، وأقاموا في الأرياف واعتنوا بالزراعة . وما زالت الهند ، اليوم ، تعرف الكثير من أولئك السكان الأصليين الذين يقطنون الخيام ، ويتنقلون في الغابات والجبال ؛ هم جاهلون ، فقراء ، ويتعبّدون للظواهر الطبيعية . منهم مثلاً : قبائل موندرا ، كاتهاري ، شامار ، موشار ، الخ . .

. . . وامتزج الآريون (البيض، النبلاء) الفاتحون بالسكان ؛ وتولّدت من ذلك التفاعل حضارة جديدة ، وديانة أو روح مشتركة . وستكون دراستنا منصبة في معظمها على تلك النقاط .

ث / **آخرون ، الفُرْس واليونان** : أشرنا إلى شيء من الصعوبات التي تعترض التعرف على تاريخ الهند : اتساع الرقعة ، عدم قيام وحدة سياسية في البلاد ، وفرة الآداب والتراثية التي قلّ أن تخبر عن وقائع تاريخية دقيقة ، الخ . . . ولا بدّ ، بعدُ أيضاً ، من التبسيط كي نستطيع التقدّم في القراءة :

احتلّ الفرس الأخيمينيون قسماً من الهند : فتح قوروش (٥٥٠ ـ ٥٢٨) بعض المناطق الحدودية ؛ ثم جاء داريوس فثّبت ثم وسّع المساحةَ المحتلة . وبعد ، عرفت الهند سريعاً الاسكندر المكدوني الذي اجتاز الهندوس في ربيع سنة ٣٢٦ . ومن الثابت أنّ الفرس أثّروا في الحضارة الهندية بعيداً ، وبدرجةٍ أعمق وأوسع مما كان للتأثيرات اليونانية .

ج / **الاستقلال** : في حوالي بداية التاريخ الميلادي ، عرفت الهند قبائل السكيثية (Scythes)؛ ثم القبائل الكوشانية (أشهر رجالها في الهند :

كانشكا) ؛ وبرزت في القرن الميلادي الثالث أسرة غوبْتا المَلَكية التي دامت حتى الـ ٤٧٠ م ، إلى أن خلفتها أسرة أخرى استمرت حتى جاء العصر الفارسي ـ الإسلامي والذي جرت أشهر حوادثه على يد محمود الغزنوي (٩٧٠ ـ ١٠٣٠) .

وأشهر حقبات ذلك العصر هي : سلطنة دلهي (١٢٠٦ ـ ١٥٢٦) ، ثم الامبراطورية المغولية . وهنا نذكر : أكبر (١٥٥٦ ـ ١٦٠٥) ، شاهانجير (١٦٠٥ ـ ١٦٢٧) ، أورانْغْ زيبّ (١٦٥٨ ـ ١٧٠٧) . وانتهت تلك الإمبراطورية ، في عام ١٨٥٨ ، بخضوع الهند للعصا البريطانية . والبقية معروفة : تطور ، وانفتاح في الفكر ، والعطاء الفلسفي . ستكون ، في هذا العمل ، موضوعاتنا الفلسفيةُ مرتبطةً بالتطور المجتمعي ؛ وعليها أن تكون متوازية مع المسار التاريخي ومَطالِب السلطة وتأثيراتها .

٢ ـ الأسفار المقدسة ، الفيدا (الويدْ ، في الترجمة العربية الأولى) .

تُعتبر أسفار الفيدا (الحكمة ، المعرفة ، النصوص القديمة في المعرفة المقدسة) بمثابة سجل فكري ، وتاريخي ، وحضاري للآريين في الهند[1] . ربما كانت هذه موجودة لدى الآريين قبل غزوهم الهند ، أو قبل تفاعلهم مع شعوبها الأصلية ؛ وهي في جميع الأحوال تضرب بجذورها في التاريخ الهندي الأوروبي السحيق . تحوي تلك الأسفار المعتقدات ، والآلهة ، والهموم ، والأناشيد ، والسياسة ، والصلوات ، والأعراف ، والتقاليد ، والمهن ، وردود الفعل إزاء قوى الطبيعة . . . وهكذا يمتزج في كتب الفيدا [الفيـدات] السحر والتجارب البشرية بالنظرات الـدينية والتـراتيل، والسرد بالتحاليل ، والمعارف العامة بالحكمة الشعبية والآداب الإجتماعية .

ليست عمل شخص واحد ؛ بل وضعها ، بالسنسكريتية ، كثيرون . وعلى تعاقب الأزمان كان ذاك التراث يزداد غنى وكثافة . وبقي الناس يردّدونها

---

(١) عن الآلهة الفيداوية ، را : ميرسيا إلياذ (بالفرنسية) ، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ، ج ١ (باريس ، بايو ، ١٩٨٠) ،صص ١٩٩ ـ ٢٢٧، عن البراهمانية والهندوسية [الهندوكية] ، را : م ٠ ع ٠ ، ج ٢ ، صص ٤٧ ـ ٧٣ .

مشافهة ، ويتبّركون بها في صلواتهم وتعبّدهم ، ويلجأون إليها للعلاج والسحر وما إلى ذلك .

يقسم كل سفر من الفيدا[1] إلى أربعة أقسامٍ هي :

أ / سامْهيتا : وهي أناشيد وترانيم فردية وجماعية ، وأدعية ، وصلوات تُغنّى . تُمثّل السامهيتا النظرةَ الأقلّ تطوراً في الفكر الهندّوسي ؛

ب / بْرَهْمَنَ : نصوص نثرية كَهنوتية تعالِج الطقوس ، والشعائر ، والمعتقدات الدينية ، ومراسم الاحتفالات ، والقرابين ؛

ت / أرنياكا : وهي النصوص المتخصّصة بقدّيسي الغابة وحياة التنسك الأخيرة ؛

ث / أوبنيشاد : التي هي زبدة فلسفية ، وصفوة التفكير الحدْسي الهندي . تمّثل قمةَ الأسرار الصوفية ، وعقيدة اتحاد الذات الفردية (أتْمَن) بالذات الشاملة الكونية (براهمن) .

وأسفار الفيدا أربعة هي :

أ / ألْـ رِغْ ـ فيدا :

تُعتبر الرِغْفيدا (الأناشيد المعرفية ؛ الاسم مشتقّ من النار) أقدم أقسام الفيدا . وهذه الأناشيد ابتهالات مدحية مرفوعة للآلهة التي جلبها الآريون معهم ؛ ولا سيما للإلّه إندرا ، الذي يظهر فيها محطّماً الدرافيديين ، سيّد الآلهة قاطبة ؛ وللآلهة أغْني (النار) ، فارونا ، سوريا (الشمس) ، أوشاس (الفجر) ، براتهيفي (الأرض) . . .

. . . وفي الكتاب هذا تقنيات العبادة ، وتقديم الأضاحي ، والتنظيمات

(١) وجُدت في اللغة العربية ـ منذ زمن بعيد ـ مقتطفات من كتب الفيدا (يُنظر إلى اللائحة النقدية بالمراجع) . وهي اليوم موجودة بكاملها ، وفي عدة ترجمات . لعله لا يوجد في الفرنسية ، ترجمة كاملة لجميع كتب الفيدا . نجد في الإنكليزية ترجمة كاملة للياجوس فيدا (في مجلّدين ترجمها كيث/ Keith) ونشرت عام ١٩١٤ ، وأخرى للأتهارفافيدا (مجلُدان ترجمها ويتني/ Whitney) ، دلهي ، ط ٢ ، ١٩٦٢) . ومؤخراً أخذ الهنود يترجمون كتبهم التراثية ، ويضعون فكارهم ، بالإنكليزية .

الطقوسية . وهو مؤلف من ١٠١٧ سوكْتا (Sukta) أي أنشودة دينية يحمل كل منها اسم الحكيم أو العارف (ريشي ، رْشي / Richi) الذي يُقال إنه المؤلِّف . يعكس الرغيفدا نفوراً من بعض تقاليد السكان الأصليين السود ـ ولا سيما الفاحش منها ـ ورفضاً لبعض الآلهة الشريرين . إلا أنّ فيه إشادة ببعض آخر ارتضاه الغزاة وتمثّلوه في تعبّداتهم ، كما سنرى . وفي جميع الأحوال ، فإنّ الأناشيد هذه تتلى ، وتُردَّد ، في الصلوات ، والمراسيم ، والطقوس ؛[1] وتُبدي فلسفة هي نظرات عمومية غير منهجية ، أو نوع من الرؤية الغامضة والسحرية لقوى الطبيعة ومظاهر الكون . و ، من جهة أخرى ، إنها تأملات أكثر مما هي بحث في الحقيقة ؛ إنها تقريب ما هو أقوى من الطاقة البشرية ، وما يثير الإنفعالات الإنسانية الكبرى ، إلى الفكر . وهي فكر الإنسان الذي يعيش في المجتمع الرعوي والبيئة القاسية ، وقيم الحضارة الريفية عموماً . بذلك كثرت الأصنام ، وعُبِدَ ما يجلب المطر والدفء والخصوبةَ ويؤمِّن استمرارية الحياة ، أو ما يقي الشر داخل مجتمع ـ بيئة ـ مناخ لقومٍ في أسلوب العيش المذكور . ولذا فإنّ المؤلهات كثيفة ، وغزيرة ؛ ولعلها ـ كما يعتقد البعض وربما يصح ذلك إلى حدّ بسيط ـ مظاهر أو صفات أو أسماء لوحدانية مخبأة داخل هذه الأجمة من المعبودات أو تحت حجُبُ تلك الوثنية البادية بجلاء . مهما يكن ، فإن تلك الأناشيد ـ المقسَّمة إلى عشرة أجزاء (مانْدالا) ، في كل منها أكثر من ألف فصل وحوالي الألف أنشودة أو ابتهال ـ مسبوكة بلغة صوفية رائعة . وهي تنضح أخلاقية ، ومبادئيات سامية ؛ وتضجّ بالآلهة الطيبة والوثيقة الصلة بالإنسان في تحدياته للطبيعة وكسب حياته[2] .

ب / ألـ ياجوس ـ فيدا :

أصل الياجوس (الياجور) ـ فيدا من الهواء . وهو أصغر الكتب المقدَّسة ؛ ويحوي على الياجوس الأبيض ، والياجوس الأسود . هو مجموعة من الأدعية ، والتلاوت الصلاتية ، التي ترفع في التعبد وعند التضحيات والقرابين . يدل على ذلك اسمه المشتق من الفعل ياجوس الذي يعني تَعَّبَدَ . والترانيم تلك

---

(١) ما تزال ترتَّل اليوم أيضاً في الصلوات صباحاً أو مساء ؛ وفي مناسباتٍ أخرى .

(٢) انظر ما يلي حيث بعض الأناشيد المختارة من الريغ فيدا والمرفوعة إلى : اغني ، سوما ، اندرا ، الشمس ، فارونا ، الفجر ، إلخ . . .

مختلفة وفق منازل القمر ، ووفق المعبود التي تُقدَّم له الأضاحي : النار المُستَعِرَة ، أرواح الأسلاف الخ . .

ت / ألـ أتْهارفا ـ فيدا :

يضم الأتهارفا ـ فيدا حوالي ٨٠٠ ترنيمة يختلط السحر فيها بالحِكَم والمناقبيات ؛ وتمتلىء بالترهّات ، وطرائق طرد الشياطين ، وشعوذات مختلفة ، وممارسات غامضة بدائية لحماية النفس ، وأدعية غزيرة وأقوال لرجم الأشرار ، والنفوس الخبيثة ، والتغلب على الأعداء . . .

كما أنّ في هذا الكتاب أيضاً خرافات وتضرّعات للآلهة تخلِّص النفس ، أو تقام في الاحتفالات الدينية ، وفي الخدمات والممارسات الطقوسية . وللطلاسم منزلة أولى ، إذْ تقوم التمائم والتعاويذ والأحجية مقام الأدوية والعلاج للنزيف (أتهارفا ـ فيدا ، ١ ، ١٧) ، للحمّى (عينه ، ٥ ، ٢٢) للأسنان (غينه ، ٦ ، ١٤٠) ، للسمّ (٥٦,٧) ، (لِلّدْغ الأفعى (١٠ ، ٤) ، وللجنون (٦ ، ١١١) ، للكابوس (٦ ، ٤٦) . . . وهناك تعاويذ سحرية لاستجلاب عريس (٢ ، ٣٦) ، أو لتخليص الزوجة من منافِسة لها (٣ ، ١٨) ؛ ما إلى ذلك وحوله . . .

ث / الـ ساما ـ فيدا :

مستقىً من الشمس ؛ ويحوي صلوات شعرية تُغَنَّى . بعضها مأخوذ من الريغفيدا ؛ ويضاف لذلك بعض النصوص الطقوسية والشروحات الفلسفية .وهو مؤلَّفٌ من ٥٨٥ فقرة .

٣ ـ الآلهة الفيداوية [الويدية] :

من الممكن استخلاص عقيدة ، وفهْم للكون ، من خلال الفيدا . وببساطة ، تتميّز تلك العقيدةُ بتأليه قوى طبيعيةٍ كثيرة ـ المرتبط منها خاصة بأسلوب العيش ـ وهي : عناصر مذكَّرة (السماء ، الشمس ، البرق ، سوما [شراب] ، النار) ؛ وعناصر مؤنَّثة (الأرض ، الفجر ، المياه ، الليل) يُرمز إليها بالنساء ، أو البقر ، أو الحليب ، أو الدولاب ؛ وعناصر مُذَكَّرة ـ مؤنَّثة

معاً . من أهم المؤلّهات :

أ ـ بْراهمانَسْباتي (Brahmanaspati) : تُرفع له الصلوات . خلقته السماء والأرض مثل أغْني وسوما اللذين يقيمان معه في السماوات العليا . وهو إله يحارِب الأعداء ، الشياطين ؛ وهو خالق جميع المؤلهات .

« تبدو صلواتنا إلى بْراهما نَسبْاتي كالطيور اليقِظة التي تستحمّ في المياه ، وكأصوات غيوم المطر الراعدة في العلاء ، وكالسواقي اللطيفة المرِحة التي تتدفق من الجبال .

. . . من لجّة الهواء أوجَد النور ، وأحلّه مكان الديجور .

. . . هو الذي خلَق نور السماء ، والنار ، والصباح . وهو الذي بأشعّةٍ رقيقة قشع الظلام . . . » .

ب ـ أغْني : هو النار[1]. نار المنزل ، أو نار البرق ؛ نار الأرض ، أو نار الشمس . وهو ، عند الآريين ، ذكَر لا أنثى ، غير منظور ؛ وهو الإله الشامل ، العالَمي ، بل أقرب وأفضل الآلهة . هو الذي يهب الحياة للبذور في جوف الأرضين ، ويمنح الخصوبة للنساء . . . إنه ذلك اللهيب الذي يلتهم الحطب في المذبح ، كي تتصاعد ألسنته صوب السماء حيث يستقر .

ـ « نشيدي أقدّمه وصلاتي إلى أغْني ، ابن القوة . . .

ـ أشكال لَهَبِهِ غريبة ؛ وجميلة هي عندما يُنظر لها . وجهه رائع ، ومجده عظيم . إن أشعة أغني قوتها النور . وهي لا تنام ، ولا تشيخ ، تندفع إلى الأمام كساقية في الليالي .

ـ إحفظنا يا أغْني ! نحن الحرّاس اللطفاء والقادرون . لا تتركنا يا مَن لا يتخلى عن أحد . احْمِ شعبنا مع الحراس اليقظين ، والذين لا يخدعهم أحد . إنك أنتَ أملُنا . . . » .

---

(١) أغْني بالسنسكريتية هو أغنيس باللاتينية . سوف نرى ألفاظاً أخرى عديدة متقاربة تماماً في هاتين اللغتين . منها مثلاً : أم ، أب ، أخ ، الخ . . . فهذه الكلمات بالسنسكريتية ليست بعيدة أبداً عنها في الالمانية والإنكليزية والفارسية والفرنسية .

ت ـ سوما(Soma) : هو الشراب المقدَّس ؛ وصِنو الضحية ، ورفيقها الملازم لها . هو مؤلَّهٌ ، وسبب خلود الآلهة : قد أشعل الشمس ، وأنار النجوم ، دون أن ينفك ناتجاً من تلك النبتة التي تعصر باليد أو تطحن وتسحق بحجر ، وتسيل عصارتها نقطة فنقطة لتتجمع في خابية حيث تُخَمّر .

ث ـ إنْدْرا : ملك السماء ، الإله الوطني للآريين . بيدة كل شيء : مالك الأرزاق ، وقاتل الشياطين ـ وخاصة تلك التي تمنع هطول الأمطار ـ ومرسل الغيوم ، وناشر السحب أو مخرجها من الجبال .

لذا فهو واهب الحياة ، ومانح المياه . إنه ، باختصار ، إله الآلهة ؛ وهو الإله الأعظم المنحدر ـ حسب نصوص الرغفيدا ـ من طبقة البراهمة . من الأناشيد المرفوعة له :

« ـ إمدَح [سبحانَ] إندْرا ، صاحب البطولة الخارقة ؛ لأنه بقوته تلك فصل الأرضِ عن السماء . هو الذي ملأ كل شيء بالعمق كي يساعد الإنسان . بجبروته والنِّعَم تفوقَ على الفيضانات ، وعلى الأنهار كلها .

ـ إندْرا أوسع من الزمان ، هو معطي الزيادة والنِّعَم . وهو أوسع من الفضاء ، والفيضان ، والبحر . وهو أوسع من حدود الأرض ، وأكثر امتداداً من الرياح .

ـ إيه يا إندرا ! اجعلنا نحصل على خدماتك الجديدة التي تجلب لنا الجنى والربح . . . » .

ث ـ رودْرا : إله أشقر الشعر ، جميل الطلعة ؛ وأجمل الآلهة قاطبة . هو الإله الحارس للقطعان ، والعارف بكل علاج . . . هو أبو آلهة العاصفة الذين هم زملاء إندرا[1] .

ج ـ فارونا : فارونا (Varuna) ـ وهو أيضاً أشورا (أهورا عند

---

(١) هو شيفاShiva في اسم لاحق . وسنرجع إلى الحديث عن هذا المعبود .

الإيرانيين) - إله مرتبط بوعي الإنسان ووجدانه. هو صميميّ ، متميِّز بالعدل ، حارس النظام الأخلاقي ، واهب المبادىء الأخلاقية ؛ وهو المبدأ الأول للحياة ، عالم بخبايا الصدور : يَعْلَم ما مضى وما لم يحصُل بعد ، لا يخفى عليه شيء . يعاقِب المجرمين ، رحيم بالتائبين والمستغفرين .

ثم هو ، من جهة أخرى ، الأول في مجموعة آلهة هي أشبه ما تكون بصفات له . هذه الآلهة هي : ميترا (Mitra) أي الصديق[1] ، أَرْيَمَـنْ (Aryaman) أي الوفي الخ . . . بعبارة أخرى ، عبر تقديس هذا الإله تبدو وحدانية دينية ، غريبة نوعاً ما على الشرك المعروف .

كما تذكر أيضاً آلهة أخرى عديدة : **فايور أوفاتا** : الريح . **فاك** : الكلام المقدَّس ، والذي هو قدرة مطلقة لا متناهية خالقة كل ما وجد وكل ماهو كائن ، وهي أقوى من الآلهة . ثم سوريا (Surya) : الشمس ، الإله الذي تراقب عينه الليل بواسطة النجوم .

« أشعّتُها تضيء إلى مدىً بعيد وتلتمع في الأعالي كنار متأججة ، وتضيء بيوت الناس الكثيرة . أيتها الشمس ! يا صانعة النور ! أنت تغذين المسير ، ويراك الكل ، وتضيئين الفضاء المنير . أنت تُشرقين ، وتَرتفعين وتكونين ضيفة الآلهة . وتشرقين على الناس ، هكذا . كي يستطيع الجميع مشاهدة النور السماوي » .

ح - **فِشْنو** : إنّه النشيط والفعّال . يجتاز بثلاث خطوات الفضاءات السماوية برمتها . وهو الذي يحفظ الكون ؛ وسنرى وظيفته هذه تدمج مع وظيفة باني وهادم الكون[2] .

« هو الذي بخطواته الواسعة ، وممتلئاً نشوة ، يزهو في غبطة . وبدون أن

---

(١) جلبه الاريون معهم إلى الهند - وهو ميتهرا في إيران - واعتبروه الثاني بعد انـدرا ، ووضعوه دائماً مع فارونا . خاص بطبقة الكشاتريا ، تدور وظيفته حول البيوعات ، والمعاملات التجارية ، والعقود .

(٢) سترى عن ذلك ، فيما بعد ، تفصيلات أخرى وبخاصة تحت عنوان : الثالوث الهندي والبراهمانية الجديدة أو الهندوكية .

يخطيء يَسْند الوجود ، وقسَّمه إلى أقسام ثلاثة : الأرض ، الفضاء والمخلوقات الحية .

ـ نتوق للذهاب إلى حيث تسكُن ، حيث توجد الأبقار ذات القرون العديدة . ومن هناك يشع فشنو علينا . فيشنو الثور ، بخطواته العالية » .

خ ـ آشا (الفجر) : أوشاس هذه إلاهة كبيرة ، ورقيقة ، سيدة النور ؛ تجلُب الأزهار والسعادة ، وتَهب الثروة ، وتحنو على كل شيء ، تَبعث الحياة بشروقها ، وتحفظ ببركتها ونورها . . .

إنها توقِظ كل الكائنات .

« اشرقي علينا ، واجْلُبي لنا الإزدهار . أوشاس ! يا ابنة الفضاء . اشرقي علينا بمجدٍ عظيم أيتها الإلهة ، يا سيدة النور . أضيئي علينا بالثروات ، يا أيتها الكريمة .

فلتحمنا أوشاس التي نرى أشعتها حولنا ، والتي هي الفن والجمال ، وكل الأشياء الجيدة »[1] .

د ـ من الشِّرْك إلى شبه التوحيد ، فالتوحيد :

يذهب بعض المتحمسين إلى أنّ في الفيداوات إيماناً بالوحدانية ، وأنّ الشرك [التعدد في الآلهة] ليس سوى مظاهر ، وصفات ، وأسماء مختلفة للإله الواحد . والحقيقة ، إنّ في الفيداوات ما هو شرك ؛ وفيها أيضاً ما ينم بوضوح عن العقيدة الوحدانية في الإله لا سيما في النتاج المتأخر ، الفلسفي ، والمتطور ، في بعض الأقسام كما في الأوبنيشادات مثلاً . بعبارةٍ تقول أكثر ، إنّ التوحيد الذي نلقاه كان نتيجة تطور فكري ، ونضج في التفلسف التعبدي والديني . ففي المراحل الأولى من السلَّم عبدوا مظاهر الطبيعة ، والقوى الكونية ، التي تؤثر في سلوكهم وقطعانهم وتؤمن استمرار الحياة ؛ وفي المرحلة الثانية ، ارتفع الفكر إلى درجة أسمى ولاح له وراء تلك القوى ما هو أقوى ؛ حتى وصل ، أخيراً ، إلى التوحيد . كانت الآلهة منسوجةً بحيث تغطّي مخاوف الحياة والجوع ، وتخدم

---

(١) رادا كرشنا وتشارلس مور (الترجمة العربية) ، ص ٤٠ .

مساعي الفرد والجماعة للاطمئنان وحل المشكلات . ثم تطورت المفاهيم الدينية حتى بلغت مستوى من التجريد رفيعاً .

٤ ـ الشعائر الفيداوية والطقوس :

اتّسمت الشعائر الدينية الفيداوية بالبساطة : كانوا يشعِلون النار بوسائط بدائية ؛ ثم يمدّونها بالسمن المصفى حتى لا تخمد في مذبح ، أو في معبد ، أو في مذابح تقام على الجبال . بعد ذلك كان يقدَّم أطعمة للالهة ، وشراب السوما المقدس[1] . إلا أنّ الأضاحي كانت ذات وظائف كبيرة : قد تكون من أقراص الأرز والسمن تلقى في النار التي تحملها صوب السماء حيث تقيم الآلهة . وهذه النار يشعلها الكاهن كل صباحٍ وظهر ومساء ؛ ويفعل الشيء عينه وفي ذات الوقت كل ربّ عائلة . أمّا الضحية بحدّ ذاتها ، فكان الحصان أحبّها للآلهة وكانت طريقة تقديمه ، في البدء ، رمزية وشعارية : يُربط الحصانُ فقط طيلة الإحتفال ، دون ذبحه . ثم صار يُذبح فيما بعد ، وبعد أن يذبح قبله أيضاً تيس ماعز . وأخيراً ، تُذبح أيضاً ثيران ، وجواميس ، ونعاج ، وجِمْلان . وأرفع أنواع التضحية هو ما يسمى : أشْفَاَمَدْها (Açvamedha) ؛ وهو النوع الذي إذا مارسه أميرٌ مائة مرة نال الحق في أن يصبح ملكاً على الآلهة ، عوضاً عن إنْدْرا .

تشكّل الأضاحي أسُسَ العبادة ، أو هي العبادة بالمعنى الحقيقي . هذا ، مع الإلحاح على أنّ الأضاحي رموز وليست الديانة الحقة . وأثناء تقديمها يبْتهل المضحّي إلى الآلهة لتغفر له ذنوبه ، وتكفّر عنه خطاياه ، وتشفي مرضاه ، وتطيل عمره . والأتقى هو الذي يهرق أكثر من السوما ، والذي تمتلىء يداه بالسمن الأكثر .

. . . اعتقَدوا بأنّ الأشرارَ يُرمون في ثقوب . ويسكُن الموتى في عالَمٍ تحتْ أرضي ؛ ولا بدّ من القيام ببعض الطقوس تجاههم يؤديها الأحياء الذكور من ذريتهم ، شرط أن يكون هؤلاء متزّوجين بموجب الشعائر الدينية . وفي هذه العبادة سبب التزويج المبكر ـ إذ تتأمن بذلك عبادة الموتى وسعادة المتزوجين أيضاً ـ

---

(١) رأينا أنه مؤله يصنع من عصارة نبتية ، يصفى بواسطة منخل من صوف النعاج ، ثم يترك ليختمر في دنّ . بعد ذلك يصفى ، ثم يؤخذ ممزوجا بالماء أو بالحليب .

وفرض القيام بشعائر جنازية تحرق فيها الجثة[1] وتدفن العظام فقط .

أخيراً ، كانت تَجري احتفالاتٌ كبرى فصلية كعيد الربيع ؛ وأخرى تقام عادة في موسم جني السوما ، وعصرها[2] .

٥ ـ الطبقاتية :

ليس نظام الطبقات (Castes) محصوراً بالهند . وُجِد فيها ، بشكله النمطي ؛ وقد عُرِف في فارس ، ومصر الفرعونية ، وعند العبرانيين ، وفي اليونان ، وفي روما وغيرها ، بشكلٍ أو بآخر مع المحافظة على الميزات الأساسية فيه . من التسرّع تفسير تراتب الطبقات باختصاص المهن فقط ، أي جعل التقسيم الطبقي عائداً فقط لتقسيم المهن والأعمال داخل المجتمع . إنّ تفاوت الطبقات، في الهند، ذو خاصية أو غطاء ديني ؛ ويفسَّر أيضاً بالعامل العرقي : جعل الآريون أنفسهم في المرتبة الأولى ، واعتبروا أنفسهم العِرْق الأسمى بسبب لونهم الأبيض ، وسيطرتهم الاقتصادية وقوتهم . بل إنّ كلمة آري تعني النبيل ، أو الأبيض ، أو السيد الشريف ، أو كل هذه النعوت سوياً[3] .

احتكَرت الطبقةُ الكهنوتية ، وهي المكوَّنةُ من الغزاة الآريين ، ممارسة الطقوس الدينية ، وفرضت امتيازاتها ، وأقامت فواصل لا تزعزع بينها وبين غيرها : حرمت التزاوج ، والتعامل ، وفرضت الإنتقال داخل الطبقة فقط ، وأغلقت بإحكام على كل منها . . . هكذا تطورت الهند إلى مجتمع مجتمعاتٍ طبقاته صارمة ، لا سيما في الكهنوتي منها ؛ بل وضمّت كلّ طبقة العديد من الفئات الإجتماعية ، حتى صار ممكناً عدّ ما يتجاوز الألفي طبقة (بعضها يجري وفقاً للقرُى مثلاً) .

أخيراً جاءت قوانين مانو ـ كما سنرى ـ في حوالي القرن الثاني ق .م . ؛

---

(١) كان يُحرق أيضاً ، مع الجثة ، الأطعمة التي كان المتوفى يفضلها ، والأشياء التي كان يشتهيها . وكان يُحرق ، مع ذلك كله ، تيس يقدم قرباناً لأغني .

(٢) ينظر : القسم القادم حيث نعود إلى التثليث الرباني في الفكر الهندي ، وإلى المؤلهات أخرى .

(٣) جذور الطبقانية كامنة ، إذن، في التغلّب . وجاء الدين غطاءً وتبريرات ، ثم مؤثراً أو مقيماً النظام على ظواهر ما ورائية .

فكرّست ذلك التقسيم ، وأعطت لكل منها وظيفتها ونظامها وأوضاعها . وبقيت الطبقات هذه كلها مشتركة في تقديس البقرة .

أ ـ البراهِمة (الكهنة) :

يَعتقدون أنهم خُلِقوا من فَم براهما (بْرَهْما نْسباتي ، في العقيدة الفيداوية) ؛ وهم بالتالي أوّل الناس وأفضلهم ، بحكم المنشأ وبموجب حق إلهي . منهم الكهنة، وحماة الدين ، وحماة المعابد ، وممارسي الطقوس والشعائر الدينية عند الولادة ، والزواج ، والوفاة . . .

أشاعوا أنهم المتفوّقون ، وأن جسم الواحد منهم مقدس لا يجوز مسه . كل ما في العالم ملكهم ، ولهم الحقّ في كل شيء ، وفي مال الطبقات الدنيا . لا يَدفع البرهمي الخراج للمَلِك ، بل له على هذا الأخير حقّ المساعدة . البرهمي في المرتبة الأولى ؛ إنه لا يخطيء . لا يجوز قتله ، حتى وإن ارتكَب أخطر جريمة . صلاحياته بلا حدود ، وسلطاته كثيرة . يعمل في مهنةٍ دنيوية هي الزراعة ؛ هذا بالإضافة إلى الجانب الكهنوتي .

يكون البرهمي **طالِباً** (براهمهاري) فيما بين السنة السادسة والثامنة عشرة حيث يدرس الأسفار المقدسة ؛ ثم ربّ بيت (غريَهسْتْها Grihastha) ؛ ثم **ناسك غابة** (فانبرستها / Vanaprastha) ؛ وأخيراً قِدّيساً (بَريفْراجَكا / Parivrajaka) . ذلك أنّ حياة الطالب التي تنتهي في الثامنة عشرة تتحول عند المتفوقين إلى الحياة الكهنوتية ـ يصبح العاديون فلاحين أو محاربين ـ حيث يبدأ تعلم الفيداوات والقيام بواجبات عديدة مثل : تقديم الأضاحي ، وتَعبُّد أرواح الأموات . كما يؤسِّس الكاهنُ أسرة ، ويقوم برعايتها . وعندما يبدأ الشيب يخطّ بأصابعه على شَعر من رأى ابن ابنه ، يصبح لزاماً عليه ترك عائلته ليتأمل في الكائن الأعلى ، ويعيش في شظفٍ بالغ بغية تزكية هذا التأمّل وتعميقه[1] . وقد كُتبت لهؤلاء الرهبان النساك ، الذين ينعزلون في الغابات ويتسولون ، « رسائل

(١) عن فترة التلمذة ، راجع : مانوسْمِرْتي . الباب الثاني ، ٣٥ ، وما يلي . عن طور العمل والزواج ، را : عينه ، الباب الثالث ، فقرة ١ ، وما يلي . وفي الخامس نجد قضية طور العبادة والواجبات .

من أجل الغابة » ؛ كما وُضِعت لهم أيضاً كتب الأوبانيشاد (تعني الكلمة التعليم السري أو العقيدة الباطنية في برهمان ـ أتمان أي في ماهية الكائن الأعلى) . وهؤلاء الرهبان هم الذين ، في أعلى مرحلة ، يَبلغون منزلةَ القديسين .

تُلخَّص الامتيازاتُ الكثيرة والمقدَّسة للبراهمة[1] بالنص المقدس التالي ، وليس هو النص الوحيد بل ولا النموذجي : « يجب تعظيم البرهمي في جميع الأحوال ؛ حتى لو مارس سائر الأعمال الدنيئة والسافلة . ذلك أنّ البرهمي إله » (مانوسمرتي ، ٩ ، ٣٢٠) .

ب ـ ألـ كْشَتْريا (الجنود) :

خُلِق هؤلاء ، وهم طبقة الجنود والمحاربين ، من ذراع براهما[2] . تدلّ أسماؤهم على القوة والحرب والبأس ؛ ومنهم المَلِك . يقومون بمهمة الدفاع ، وحمل السلاح . ويبقى الواحد منهم طيلة حياته جندياً .

ت ـ الـ فيشْيا (التّجّار) :

« الفيشَ » خلِقوا من فخذ براهما ؛ وهم التجار ، ومربو المواشي . يبذرون الحبوب ، ويقومون بسائر الأعمال المتعلقة بالبيع ، والشراء ، والعقود ، والأموال . . . تدلّ أسماؤهم على ذلك : فتعني الغنى ، والمال ، والثراء . . .[3]

ث ـ الـ شودْرا (الصُّنّاع) :

خلِقوا من رجل الإله . وهم ، حسب النصوص المقدسة ، أذلّاء يخدمون الطبقاتِ السابقة ويطيعونها . أقسى العقوبات تفرض على من يحاول منهم الخروج من طبقته ؛ وإذا قاوم أو اعتدى على الأعلى منه طبقة يصب الزيت الحار ، أو

---

(١) يبقى ما يقوله البيروني (تحقيق ما للهند . . .) عن البراهمة صحيحاً : « قد ذكر في كتبهم أن خلقتهم من رأس براهم [براهما] ، وأن هذا الاسم كناية عن القوة المسماة طبيعة . والرأس علاوة الحيوان ، فالبراهمة نقاوة الجنس ؛ وبذلك صاروا عندهم خيرة الأنس » .

(٢) « كشتر » خلقوا بزعمهم من مناكب براهم ويديه . ورتبتهم عن رتبة البراهمة غير متباعدة جداً » م ٠ ع ٠

(٣) يذكر البيروني معلومات دقيقة حول أصناف الحرف .

يدخل خنجر ، في فمه (بحسب قانون مانو) .

لا يجوز للواحد هنا جمْع المال ، ولا أن يأكل بحضور آخر من طبقةٍ أعلى منه . وهنا ، كما في الطبقات الأخرى ، لا يتزوّج المرء إلا من داخل طبقته ، ولا يأكل غذاء أعده من هو أرفع ـ أو أدنى ـ منه . يُطرد إذا خالف ، ويفقد الإمتيازات الخاصة بجماعته ، ويُنبذ من روابطه العائلية ، ويُحرم من الاحتفالات الجنائزية التي تبقيه في وضعه الوراثي الطبقي .

نظام الطبقات شديد القساوة ، كما رأينا . ترسّخه عقيدة التناسخ ، وفرض الزواج المبكّر ، ونظمُ اجتماعية ودينية معقدة ومقفلة . إلا أنّ أبرز ما يكرسه هو : قوانين مانو .

٦ ـ تشريع [قانون ، قوانين] مانو :

كتاب مانو سْمِرْتي(Manu Smirti) هو مجموعة التشريعات التي تنظّم أمور وعلاقات الأفراد والطبقات ، من الوجهات الإجتماعية والإقتصادية والقانونية . وهو عبارة عن التطبيق العملي للمفاهيم البرهمانية على المجتمع الهندي . أوحى به الإله براهما على مانو (الأب الرباني للجنس البشري) ، لكن ابن الأخير ـ ويدعى برغو ـ هو الذي بلّغ تلك الرسالة للناس .

لا يُعرف تاريخ وضعه ؛ يعود في قسمٍ منه إلى أزمنة سحيقة . لكن معظمه وضِع فيما بعد ألـ٢٠٠ ق . م . والـ ٢٠٠ ب . م .

تحوي التشريعات ٢٦٨٥ فقرة (أو مادة ، إذا جاز هذا التعبير) موزَّعة على اثني عشر باباً : يتناول الأول منها خلْق العالَم (١١٩ فقرة) . ثم في الثاني وحتى الخامس يَدْرس الكتابُ شؤون طبقة البراهمة مثل : التلمذة ، والغسل ، والعبادات ، وأحكام القرابين والتقدمات ، وكيفية القيام بهذه ، وآدابها ، وبعض الآداب العامة ، الخ . . .[(١)] . ويتناول ، من جهة ثانية ، واجبات

---

(١) سبقت الإشارة إلى توضيحات للبعض من هذه النقاط ، في معرض الكلام عن الطبقات . فمثلاً : أكبر خطيئة هي قتل برهمي ؛ والقاتل يولد ثانية بشكل حيوان مفترس . . . من يسرق بقرة برهمي تُقطع رجله . البرهمي يرث من يموت بلا وارث . من يحترم البرهمي يأمل ـ إن كان من طبقة السفلى ـ الولادة ثانيةً في طبقة أعلى ، الخ . . .

البرهمي مثل : أن يكون عالماً ، مضيافاً ، بلا حسد أو شهوات أو كذب أو رذائل . . . ؛ يُحرَّم عليه تأويلُ الأحلام وممارسة السحر والتنجيم والأذية(1) .

يدور الباب السابع حول واجبات الملك ، والوصايا والأحكام المتعلقة بإدارة شؤون الرعية والبلاد ، والأمور السياسية ، والحربية ، والتنظيمية ، الخ . . . فمن المفاهيم الأساسية هناك ، مثلاً ، العدل ؛ تقول الشرائع في هذا الصدد :

ــ على المِلِك أن يحكم في مملكته بالعدل : فيشدّد العقاب على أعدائه ، ولا يلجأ إلى الخبث والخداع في عقاب أصدقائه . وليكنْ رحيماً بالبراهمة (باب ٧ ، فقرة ٣٢) .

ــ عليه أن يسعى دائماً ويبذل جهده للتغلّب على حواسه ، لأنه وحده يستطيع إخضاع رعيته ذاك الذي يكبح جماح نفسه (باب ٧ ، فقرة ٤٤) .

ـ إذا لم يُنزِل المَلِك ، كلَّ ما لزم الأمر ، العقابَ بالذين يستحقون العقوبة ، فإن الأقوى يشوي الأضعف شَوْيَ السمكة على السفّود (باب ٧ ، فقرة ٢٠) .

ـ العالَم برمته قائم على النظام بفعل العقاب ، ذاك أنّ الإنسان الفاضل بحُكْم الطبع صعب الوجود (باب ٧ ، فقرة ٢٢) .

ويشرِّع الباب الثامن أصول المحاكمات ، والشهادة ، والشهود ، والقَسَم ؛ ثم يتناول قضايا البيوع ، والعقود ، والموجبات ، والأمور التجارية (المكاييل والأوزان ، التعهّد ، والكفالة ، والرهن ، الخ . . .) . كما أنه يتعرض للعقوبات التي تفرض على السرقة(2) ، والاعتداء ، والميسر ، وما إلى ذلك . . . ونجد في الباب التاسع الواجبات الزوجية ، وأحكام عامة متعلقة بالأسرة ، والأولاد ، والزنى ، والطلاق ، والإرث . . . وفي الباب الذي يلي تهتمّ المجموعة بأحكام ذوي النسل المختلَط (من طبقتين مختلفتين) ؛ ويقرر الأوضاع للمنبوذين

---

(١) سبق أيضاً أن حياته مقسّمة إلى أربع مراحل .

(٢) على الملك أن يقطَع للسارق العضو الذي به ارتكب السرقة . بذلك يمنعه من العودة لارتكابها مرة أخرى ٨ ، ٣٣٤) .

(شاندالا) بحيث يحرمهم من امتلاك ما عدا الكلاب ، والحمير ، وبعض الأواني ؛ ويجعل إقامتهم خارج القرى . . . والباب الحادي عشر يُفصلّ طقوس الكفّارات ، والتكفير عن الذّنوب بواسطة تلاوة الكتب المقدسة ، أو بتقديم القرابين ، والشظف ، والتزهد . كما تُحرِّم الخمرة . وأخيراً نجد البحث في التناسخ والقضايا الأخروية ، مما سبق أو سيأتي ذكره تفصيلاً .

يُعتبر كتاب مانو من مستوى رفيع إذا أُخِذ في المجمل التاريخي . إنّ نيتشيه ، مثلاً ، يضعه أعلى من التوراة . إذْ التشريع والأحكام والإعتبارات التي يتناولها تنمّ عن إدراكٍ واسع للمجتمع والدولة ، وعن روحيةٍ أكثر تطوراً من الإدراك والروحية في معظم التشريعات اليهودية التوراتية .

القسم الثاني

المذهب الصوفي الأوبنيشادي

نظرة آفاقية ، أعمومات :

قدَّم الرحالةُ والمبشرون ، في أوروبا ، المعلومات الأولى والأولية عن الهندوكية . وحتى عام ١٧٥٠ ، كانت المعلومات وصفية ، قليلة ، شعبية . لكن ترجمة الأوبنيشاد ، بواسطة أ . دوبيّرون / Anquetil Duperron ، غذَّت السير في معرفة الفلسفة الهندية . لم تكن تلك الترجمة عن السنسكريتية ؛ بل بتوسّط الترجمة الفارسية التي كان الأمير المغولي محمد داراشكوه[1] قد تولاها في ١٦٥٦ بعناية علماء هنود .

ومن تلك الرسائل (باللاتينية ، ستراسْبورغ ، ١٨٠١ ـ ١٨٠٢) استقى الفيلسوف شوبنهور ، ورأى فيها « عزاء حياته ومماته »[2] .

من الصعب تحديد تاريخ وضْع كتب الأوبانيشاد [الأوبانيشادات] . هناك شبه اتفاقٍ على أنّ أقدمها ربما يعود إلى ما بين الـ ١٠٠٠ والـ ٥٠٠ ق . م . ؛ هي

(١) هو ولي عهد شاهجهان . قتله أخوه أورنغْ زيب ، في دهلي ١٦٥٩ . وضع كتباً هامة في التصوف ووحدة الوجود ، ووحدة الأديان ، وفي العقائد الهندوسية .

(٢) أول كتاب تُرجم من السنسكريتية إلى لغة أوروبية كان في ١٧٨٥ ، وهو : البهاغافاد كيتا ، من قبل تشارلس ويلكِنْس Ch. Willkins ؛ وأول كتاب انكليزي يعرض المذاهب الفلسفية الهندية وضعه ، في ١٨٢٤، هـ .ت. كوليبروك H. T. Colebrooke . وعند الألمان كان الفضل الأول لِـ هردر / Herder ، ثم فريدريش شليغيل Shlegel (١٨٠٨) . إلا أن كرسي الهنديات الأول ، في الجامعات الألمانية ، شغله في ١٨١٨ ، في بون ، أ . ف . فون شليغيل .

نصوص نثرية ، تبلغ المائتين تقريباً . تأخر تدوينها ، فلم تُكتب إلا بعد قرونٍ عدة للميلاد . قبْلها كانت تُعلَّم مشافهة .

كُتِبت بالسنسكريتية ، ويَعتقِد الهنودُ بأنّها موحاة . تعبِّر عن أسمى درجةٍ بلغها الفكر البرهماني ، وتدلّ على نشاط فلسفي وتأمّلي من مستوى رفيع عالمياً بالنسبة لعصرها . فإلى جانب الحِكَم والأمثلة والاستعارات ، نجد فيها النظرات التأملية ، والأحكامَ على الإنسان ، والعالَم ، والآلهة . تتميّز أبحاثها بكونها منصبّة على الباطني ؛ وتبحث عن الخفيّ ، والسِّري ، وما هو كامن وراء الطقوس والشكليات التعّبدية والتضحوية والأساطير .

هي التعليم السري ، أو الحكمة الباطنية ، في العقيدة الفيداوية : فهي تتناول الاتحاد مع المافوق طبيعي . من جهة أخرى ، نجد فيها بعض الإشارات إلى أنها ، وإن كانت سرية ، فإنها ليست حكراً على جنس أو طبقة .

تشتّق كلمة « أوبانيشاد » من فِعل يعني : « جَلَس قرب » ، أو « وَضَعَ شيئاً بإزاء آخر » . وبالتالي ، فهي تدل على الوضع جنباً إلى جنب ـ بغية الربط أو المعادلة ـ أشياء وكائنات معتبرة على أنها ذات طبيعة متشابهة ، ويمكن من ثم أخذ بعضها عوضاً عن الآخر في الاستعمالات الطقوسية أو في النظر الفكري . وهكذا فإن تعاليم الأوبانيشاد تقوم على التواصل ، والعلاقات ، بين جميع الأشياء والكائنات ؛ وهي علاقة لا يراها الرجل العادي بينما تكون معروفة عند الأئمة والعلماء .من جهة أخرى ، تقوم هذه على تشابه من حيث التركيب والبنية ، ولا سيما على التشابه الرقمي أو اللفظي . . . يعني ذلك أنّ جميع الأشياء التي هي مؤلّفة من الرقم ذاته تكون ذات خاصية مشتركة ، وأنّ أسماء الأشياء الشبيهة بكلماتٍ أخرى تدلّ على فعلٍ ما ، هي عملية مؤلفة من آلهة أي قوى الطبيعة . هذه الآلهة تُنتج المطر ، والمطر يُنتج النبات ، ويُنتج النبات الغذاء ، والغذاء ينتج البذر ذاته ، والبذر يُنتج المخلوقات . هذا في مجال الطبيعة ، وهو ما يستمرّ أيضاً ـ بحكْم التسلسل ـ في مجال الإنسان . فالإنسان يعمل ، كما يعمل براجاباتي الذي أنتج الإنسان ، في نطاقه الخاص : نتاج المخلوق البشري هو القلب ، ونتاج القلب هو العقل (مانا س / Manas) ، ونتاج هذا هو الكلام ، والكلام يُنتج العمَل (كارمن) . وهذا الأخير ، والذي هو الإنسان ، يكون

مركزاًلبراهمن . بذلك تُقفَل الحلقة ؛ ذاك أنّ براهمن هو أيضاً سيّد المخلوقات الذي منه صدر كل شيء وهو يقيم في الذات البشرية . وهذا البراهمن هو ما تدعو الأوبانيشادات للبحث عنه في نفوسنا ، في الداخل ، كما سترى في صدد الاتحاد مع الذات الروحية الأسمى .

الميل قويّ لتبسيط المتناقضات وتوحيد المفارقات ، ولفرض الوحدة على ما هو ظاهرياً متنوع ومتفرق ومتعدد : الهواء مثلاً هو مادة أولى إلا أنه مع ذلك أيضاً العُصارة (راشا) . النار والهواء والحيّز الفارغ تَكون - بالإضافة إلى ذلك الماء - العناصر المكّونة للطبيعة والجسم . الهواء في العالم والأنفاس في البدن هي المحركات الشاملة وهكذا . . . يوضح ذلك الميل المذكور ما ورد في ايتاريا رانياكا أوبنيشاد : فالتمثيل تامّ للتسلسل السببي ، وللعلاقة بين ما هو في الكون الأكبر (الطبيعة) والكون الأصغر . . . وهي علاقة أبعد من أن تكون تشبيهية . يُمثّل ذلك أيضاً عملية البذر التي يقوم بها براجاباتي ، وهو سَيد المخلوقات .

٢ - أشهرها ، نماذج نصوصية :

تعرف العربيةُ عدّة أوبانيشادات ، بعضها مترجم بكامله(١) ؛ ولعلها تُرجمت مرارا بـ منهم . لم تَعرف الفرنسية إلا قريباً ترجمةً كاملة لجميع تلك النصوص(٢) . من بين تلك الكتب نَعدّ ما يلي :

أ / إيشا أوبانيشاد : أصغر الأوبانيشادات وأقصرها . هذا ، رغم أنه يعالج طرائق المعرفة والعمل ؛ إلى جانب قضايا مثل : طبيعة الأئمان ، وطبيعة المتزهد . . .

ب / كينا (KENA) أوبانيشاد : يَبحث في براهمان ، أي النفس الكونية الشاملة . ويعود هذا السفر إلى الساما فيدا . (مترجم إلى الفرنسية بكامله ، ج . فارينّ ، المرجع المذكور ، ج ٢ صص ٦٩٥ - ٧٠١) .

---

(١) ترجم كمال جنبلاط ، مثلا ، الموندكا أوبانيشاد .

(٢) ينظر إلى أكمل مجموعة بالفرنسية مترجمة في :

Jean Varenne, le veda (marabout université). Volume 2, pp.404.

ج / **كانا أوبانيشاد** : أهم الموضوعات هنا هي مشكلة خلود الروح ، وتفوّق المعرفةِ الحقة والحكمةِ وما هو روحي على الشهوات واللذائذ قاطبة . يبينّ أنّ المعرفة الخارجية لا تجدي ، ولا تقود إلى الباطن ، ولا تعرّف على الحقيقة . وفيه أيضاً ، ذاك الموضوع السائد في سائر الأسفار ، قضيةُ معالجة الذات الفردية والذات الكونية وقضية الاتصال بينهما . فيما يلي نماذج ترجمتُها بتنقيح عن الفرنسية والإنكليزية :

ـ الذات (أتمان) هي ربّة العربة ، الجسم (شرَيرا / sharira) هو تلك العربة عينها ، التمييز الحدسي والوعي (بودهي) هو الحوذي ، الوظيفة المفكِّرة (ماناس / manas) هي الأعِنَّة .

ـ القوى الحواسّية (اندرييا / indriya) هي الأحصنة ، مواضيع إدارك الحواس هي المرعى . الفرد الذي عنده الذات (أتمان) والحواس والفكر مجتمعة متحدة يسميه الحكماء : المُغتبِط » (الفصل ٣ ، ٣ ـ ٤)

ت / **برانا أوبانيشاد** : هو أجوبة فلسفية عن أسئلةٍ حول الخلق والإنسان ، وبشكل خاص ، حول الذات الشاملة والروح السامية التي هي وحدها حقيقية وينبغي نشدانها ، والتي يتم كل شيء بها من وظائف الإنسان وقواه إلى سائر ما يشبه ذلك .

ث / **مونداكا أوبانيشاد** : شاعري الطابع ، رائع الاستعارات . صوفي المحتوى واللون . موضوعه الرئيسي ، هو أيضاً ، معرفة بْراهمان وطريقة اتحاد الأتمان به . يعني هذا أن البحث الأول منصب على التقشف والتضحية والتأمل والمعرفة السامية . مقتطفات :

واحد ، براهمان ـ أتمان : « هذه هي الحقيقة : مثلما ينطلق بالألوف ، من النار المتأججة ، الشرر المماثلْ بطبيعته للنار ، فكذلك ، مِنّ الذي لا يزول تولد الكائنات المتنوعة ، وإليه تعود .

« منه يولَد التنفّس ، والعقل ، والحواس كلها ، والفراغ ، والهواء ، والنور ، والماء ، والتراب الحامل لكل شيء .

« هو الذي كوّن أيضاً الآلهة الكثيرة ، والأفلاك ، والبشَر ، والجنّ ،

والمواشي ، والطيور . وكذلك النَّفَس الداخلي ، والزفير ، والأرزّ ، والشعير ، والزهد ، والإيمان ، والدقة المسلكية البرهمانية ، والناموس ، والمحبة .

« الكائن ذاته هو كل شيء هنا ؛ إنّه كل ذلك . العمل والزهد وبراهمان موجودة هذه خالدة فيها بعد الموت .

الذي يعرف أنّ الكائن الأسمى قائم في سويداء القلب ـ أعمق الأعماق الباطنية في الإنسان ـ يقطع عقدة الجهل ، يقضي على الجهل في هذا العالم » .

اثنان ، الطريق إلى براهمان : « طائران ، رفيقان أليفان ، حطّا على شجرة واحدة . أحدهما يأكل الثمار الشهية ، والآخر يتفرج متأملاً فيه .

على الشجرة ذاتها يوجد الإنسان . يتألم من ضياع ذاته ، ينتحِب بسبب ضعفه . إنّه ضالّ . فإذا ما أبصر الشخص الآخر ـ الإله السعيد إيشا ـ وأدرك عظمة هذا ، إذ ذاك يبطل غمه .

يُدرَك هذا الأتمان (الروحُ) بالحقيقة والتقشف ، وبالمعرفة الصائبة ، وبرياضة برهمانية مثابرة . الأتمان في داخل الجسد ؛ مصنوع من نور ، مشعّ ونقي . هو الذي يُبصره النسّاك عندما يقضون على خطاياهم . يشاهدونه آنذاك .

لا يُدرَك بالعين ، ولا بالكلام ؛ ولا بواسطة الآلهة الآخَرين أو الحواس ؛ ولا بالزهد ؛ ولا بالعمل الطقسي . بنعمة المعرفة ندركه . وإذا ما عكف الكائن النقي الطبيعةِ والمتطهّر على التأمل ، فإنه يبصره ؛ يبصر آنذاك ذلك الذي هو بلا أجزاء ولا يتجزأ .

يصل إليه أصحابُ الرؤى الذين يقتنعون بالمعرفة كسبيل . الذين هم ذواتٍ كاملة ، أحرار من الانفعال وهادئون . ويصل إليه ـ وهو الموجودِ في كل مكانٍ ـ هؤلاء الحكماء ذوو النفوس الورعة ، ويدخُلون إلى الكل ذاته .

هو مصدر كل شيء . كالأنهار التي تنساب نحو المحيط ، لتغفو فيه تاركة أسماءها وأشكالها ، كذلك فإن العارف ـ إذ يتحرّر من الاسم والصورة ـ يذهب إلى الشخص السماوي (بوروشا) الذي هو ما بَعْد المابَعْد (بارات بارام / parât param) ، أعلى من الأعلى ، ويتسامى فوق المتسامي . . . من يَعرف براهمان ،

يصبح براهمان »(مونداكا أو . ، مقتطفات من الفصل الثالث) .

ج / ماندوكيا أوبانيشاد[1] : معروف باسم الحكيم الذي يقال إنه واضعه : يعالج المقطعَ الكلامي « أومْ » الذي يمثل مراحل الوعي الإنساني : اليقظة ، الحلم ، النوم العميق ، ثم في أعلى المرتبة : توريا .

ز / شاندوغْيا أوبانيشاد : أشهر موضوعاته المقطع ـ اللفظة (أوم) ، ونظرية الخلْق (قصة البيضة الكونية التي انشقّت إلى قسم ذهبي هو الفضاء ، وآخر فضي هو الأرض) . واشتهرت في هذا السِّفْر قصة تدعو لوضع الصدق في منزلة أولى : طلب الشاب شاتيا كاما ـ جابالا من برهمي أن يقبله كتلميذ فسأله المعلم أولاً عن طبقته ، وإن كان حقاً من أرومة برهمية . ردّ الشاب بأنه كان سأل أمه عن الأمر فأجابت أنها لا تعرف شيئاً ، إذ كانت صغيرة جداً عندما ولَدَته ، وإنها لا تَعرف اسم أبيه . . . عند ذلك ردّ البرهمي : « البرهمي فقط هو القادر على أن يكون صادقاً مثلك . أحضِرْ الوقود ، وأشعِل النار يا عزيزي . سأرتضي بك مريداً . أنت لن تجانب الحقيقة أبداً » .

أهم الموضوعات قاطبة ، في الشاندوغيا أوبانيشاد ، هي تلك الاستعارات الوصفية التي توضح عقيدة الذات . منها الصورة التعبيرية المتمثلة بـ : « قَسْم التينة » ثم حادثة : « ضَعْ هذا الملح بالماء » . وتلك العقيدة ـ أساس التصوف الأوبانيشادي ـ تُلخَّص بالجملة الشهيرة جداً : أنتَ هو ذاك (تاتْ تفامْ أشي / tat tvam ashi . وفيما يلي الصورة الاستعارية الأولى :

« أومْ . كان هناك مرة شفيتاكيتو أرونيا . قال له أبوه : إذهبْ ، وعِشْ حياة طالبٍ برهمي . . .

وراح وهو في الثانية عشرة من عمره يتتلمذ لمعلم . في الرابعة والعشرين ، وكان قد درَس كل كتب الفيدا ، رجع مسروراً من نفسه فخوراً بعلمه ومزهواً . قال له أبوه : شفيتاكيتو ، يا بنيّ ! حيث أراكَ مسروراً من نفسك ، فخوراً

---

(١) يوجد ترجمة فرنسية له في فارين ، ج ٢ ، صص ٦٨٧ـ٧٠١. ينظر أيضاً جنبلاط والزعبي وزيعور ، البوذية . . . ، ص ٨٩ وما بعد .

بعلمك ومتكبراً . فهل حصَّلت التعليم الذي بفضله نعرف ما لم نتعلمه كأننا لم نكن قد تعلمنا من قبل أبداً ، والذي لم نفكر فيه وكأننا لم نكن قد فكرنا أبداً من قبْل ، والذي لم نفهمه كأنّنا لم نكن قد فهمناه من قبل ؟

ـ ما هو إذَن ، يا سيدي ، ذلك التعليم ؟

ـ كما أنه يا بنيّ بواسطة قطعةٍ واحدة من الصلصال نعرف كل ما هو صلصال (وما التغييرات فيه سوى تمييزات في الاسم وقضية لفظية ، إذْ أنّه يبقى في الواقع « صلصالاً ») ، وكما أنه ، يا بني ، بقطعة نحاس نعرف كل ما هو نحاسٌ (وما التغييرات فيه سوى تمييزات في الاسم وقضية لفظية ، إذ يبقى في الواقع «نحاساً ») . . . فكذلك الحال يا بني ، بالنسبة لذلك التعليم .

ـ « . . . لا ريب في أن أشياخي المحترمين ما كانوا عارفين بذلك التعليم . فكيف يغفل أنهم لم يخبروني به ، لو كانوا قد عرفوه ؟ ولكن أنت ، سيدي ، قله لي :

ـ حسنٌ يا بنيّ ! أحضِرْ لي تينةً من هناك ـ ها هي يا سيدي ـ قَسِّمْها ـ قسّمتُها يا سيدي . ماذا ترى في داخلها ؟ ـ أرى عدداً من البذور الصغيرة يا سيدي . . . حسن ! قسِّمْ أحد تلك البذور . قسّمتُها . ـ ماذا ترى في داخلها ؟ ـ لا شيء أبداً ! عند ذاك قال له : ذلك الجوهر الناعم الذي لا تراه ،ولا تدركه ، منه تنتصب شجرة التين المقدّسة تلك . وتابعَ الأب : صدِّقْني يا عزيزي ، إنّ هذا الجوهر اللطيف صُنعَ منه العالَم كله . ذلك هو الواقع . ذلك هو الأتمان . أنتَ هو ذاك (تاتْ تْفام أشي) يا شفيتاكيتو .

ـ ثقّفني بعدُ يا سيّدي .

ـ حسن ! يا عزيزي . ضَعْ هذا الملح في الماء ، وعدْ أدراجك إليّ غداً صباحاً . وفعل الابن ما طُلِب منه . بعد ذلك قال له الأب : أحضِرْ لي الملح الذي وضعناه مساء . فتش عنه الولد ، ثم قال : لقد ذاب .

ــ ذقْ نقطة مأخوذة من وسط الماء .

ــ إنها مالحة !

ــ ذقْ شيئاً من قعره .

ـ إنه مالح . إنه دائماً الماء عينه .

عندها قال له الأب : الحقّ أقول لك يا بني إنك لا تُدرِك الكائن . ومع ذلك فهو موجود هناك . ذلك الجوهر اللطيف ، العالم كلّه مصنوع منه . تلك هي الحقيقة . ذلك هو الأتمان . أنتَ نفسك تكون ذاك ، يا شفيتاكيتو[١] .

ح / **تائيطيريا** / Taitiriya **أوبانيشاد** : حوارية في الأخلاق والوصايا التعليمية العملية للمريدين : الدعوة للتحلي بالفضائل ، دراسة الحكمة ، البحث عن الحقيقة ، القيام بالبرّ ، اجتناب الطالحات ، التدرّج في التطور الروحي حتى بلوغ براهمان .

خ / **بْرهدارَنياكا** / Brhadaranyaka **أوبانيشاد** : أهمّ ما فيه فكرة الأتمان ، ثم هناك أفكار أخرى عن البراهمان وطرائق معرفته وبلوغه وتوحّد الآلهة المتعددة فيه . مشهور أيضاً بفكرة : نيتي ، نيتي / neti, neti أي لا هذا ولا هذا . سبب أهمية هذا السِّفْر هو الحوار بين الحكيم ياجنيا فالكيا yajnavalkya وزوجته مئيتريي / Maitreyi . وسوف نرى شيئاً من هذا الحوار[٢] :

. . . وهناك أوبانيشادات أخرى ، مهمة ، ومعروفة في العربية وفي اللغات العالمية الأخرى . منها : كاوشيتاكي أو . ، شفيتا شفاتارا ، مئيتريي ، إلخ[٣] . . .

٣ - عقيدة الاتحاد بالكائن الفوق طَبيعي ، المذهب الصوفي الأوبانيشادي :

عرفْنا ، خلال المقاطع السابقة ، شيئاً قليلاً عن الأتمان ـ جوهر الفرد ـ وعن جوهر الوجود (براهمان) . لقد ميز الفكر الهندي بينهما ، أما المذهب

---

(١) ترجمناها عن الفرنسية (ونقحناها بالترجمة الانكليزية) . يراجع ، زيمر ، فلسفات الهند (بالفرنسية أو الإنكليزية) .

(٢) تسأله : لو كانت الأرض لي وحدي ومملوءة ذهباً ، فهل أخلَّد ؟ يرد بالنفي . ثم ينتقل الى الحديث عن ما يخلِّد الإنسان .

(٣) Robert E. Hume, The Thirteen Principal Upanishads, Oxford, 1921

الصوفي الأوبانيشادي فهو منهج وممارسة للوصول إلى الاتحاد بين الجوهرين . ما هو ، قبل كل شيء ، كل منهما ؛ ثم ما هي طريقة الاتحاد بينهما ؟

أ / الآتمان [الاتمن] : هنا الإهتمام ينكفىء على الباطني ؛ فهذا هو الجوهري لا العالم الخارجي . يُبحث في أسرار الذات البعيدة ، لا في الآلهة التي تفقد في الأوبانيشادات قيمتها ـ دون أن تُجرَّح أو تُنقَض . في داخل النفس يقيم الأتمن ، المبدأ المتعالي / transcendantal الذي هو فوق الطبيعة ، ومنه تنبثق القوى والظواهر ، وهو أيضاً قوة حياتية عليا ، وطاقة كونية . الأتمن غير مبال بالعالم ، غير مكترث بما يجري ولكنه يعرف معرفة أزلية . الأشياء تنكسر وتتغير ، وهو لا يعرف ذلك . . . إنه الذات الأسمى ، المدبر الداخلي ؛ يقيم خَارج الزمان ، في النفحة والنسمة . بل هو النسمة التي لا تعرفة وهو يعرفها ؛ يقيم في العقل أو هو في العقل ، والعقل لا يعرفه . يسكن في جميع الكائنات ، وهو مخبأ فيها كلها . هو الخالد ، هو العامل الفعال في كل حاسة ؛ يراقب نشاطات الإنسان وشاهد على أعماله . العقلاء فقط يرونه داخلهم[1]

القوى الحواسية للإدراك هي ابتداء من الأدق : السمع ، النظر ، الشم ، الذوق ، اللمس . وهذه تمثل وضعية الإنسان الآكل أو المتمتع (بهْوكتار / bhoktar) ، أي ذلك المتقبل ، وصاحب الاحساسات والعواطف . أما المبدأ المعاكس ، مبدأ النشاط (كارتار / Kartar) ، فهو سير وتنفيذ قوى العمل وهي : فعل الكلام (يتم بواسطة أعضاء الكلام) ، فعل الالتقاط (بواسطة اليدين) ، فعل التحرك (بالقدمين) ، ثم فعل الإنجاب .

ب / البراهمان [البرهمن] : نفوس الكائنات ونفوس جميع الأشياء مماثلة للنفس الشاملة ، الكونية . وهذه الأخيرة موجودة في كل كائن . وحيث أنها كذلك فالإنسان عينه يكون موجوداً في كل كائن : في النبات كما في الإله . تلك هي الدلالة العميقة للعبارة الشهيرة ، السابق ذكرها ، القائلة : تات تفام أشي

---

(١) في إحدى الجلسات سُئل الحكيم ياجنافلكيا من قبل الملك جاناكا : ما هو النور الذي يضيء هذا الشخص ؟ اجاب الحكيم : نور الشمس . وعن النور الذي يضيء ذاك الشخص عند غياب الشمس ، ردّ بأنه نور القمر . وفي غياب الشمس والقمر فالنور هو للنار . وعندما تخمد هذه ويكون القمر والشمس غائبين فالنور هو من الصوت . وإذا فُقِدت كل هذه المصادر المذكورة ؟ يردّ عندها الحكيم : الأتمن ، الذات الأسمى ، يكون عندئذ هو النور .

(أنتَ هو ذاك) . مقتطفات :

« نفس المخلوقات نفس واحدة ، إلا أنها ماثلة في كل مخلوق . وهي في الآن عينه وحدة وتعدد ، كالقمر الذي يتلألأ على صفحة المياه .

« يُستخدم البرهمن كمسكنٍ للكائنات قاطبة ، ويَسكن هو في الكائنات كلّها . إنّ الذي يرى ذاته في جميعِ الكائنات ويرى جميع الكائنات في ذاته يصبح بذلك هو والبرهَمَنْ الأسمى واحداً .

« للحقيقة ، إنّ المبدأ الذي تولّد منه جميع الكائنات ، والذي تعيش فيه عندما ترى النور ، والذي تدخل فيها عندما تموت ، ينبغي عليك معرفته : ذلك هو البرهمن .

« كالعنكبوت يفرز خيوطَه من ذاته ثم يمتصها ، كالنباتات النامية من الأرض ، وكالشَّعر على الإنسان الحي ، فكذلك ينمو العالَم من اللافاني .

« كالشرر المنبجِس بالآلاف من النار المتوقّدة والشبيه بها تماماً ، كذلك فالكائنات المختلفة (أو الحالات / بهْافا / Bhava)كلها تنبثق من اللافاني . ثم ، والحق يقال ، تعود إليه (مونْداكا أوبانيشاد ، ٢ ، ١ ، ١) .

« هو مصدر كل شيء : كالأنهار التي تنساب صوب المحيط لتندغم فيه ، متخليةً عن أسمائها ، وأشكالها ، كذلك يفعل العارف . فهو بتحرره من الاسم والشكل ، يغدو نحو الإنسان الإلهي (بوروشا) الذي هو بعد المابعد ، أرفع من الأرفع ، ويسمو فوق المتسامي » (مونداكا ، ٣ ، ٢ ، ٨) .

ت / التزهد : ينتج مما سبق أن نفس الإنسان حرة إزاء العالم . هذا ما يفرض على المرء أن يولي ظهره للعالم ، ويتزهد متخلياً عن كل ما هو أرضي ، للانكباب على اللامادي . بذلك يخلد الإنسان : تلاشي الرغبات ، استئصال الشهوات ، يفتح الباب للخلود . العكس يكون لمن يكتفي بممارسة الطقوس ، والوقوف عند الشكليات ، وتقديم الأضاحي . فالتضحية الحقيقية تكون بالنفس ذاتها ، بالذات .

على من يطلب الاتحاد أن يرفض العالم . وتكثر في الأوبانيشادات النصوص التقريظية لنفي العالم ونبذ الواقع . هنا تبرز تلك الدعوة سلبية ، تأبى الانخراط .

الإنسان الحقيقي ، البرهمي الحقيقي ، في هذا المذهب الصوفي ، هو الذي يعمل للاتحاد بالذات الشاملة ، وليس هو من يبني أو يجمع المال . . . النشاطات الاقتصادية والإجتماعية مرفوضة ؛ المثل الأعلى هنا انعزالي ، عازل ، لا اجتماعي ولا مجتمعي : إنه في بلوغ مرتبة القديس المتسول الساكن في الغابة (يراجع : المراحل التي تخضع لها الحياة البرهمية ، المرحلة الأخيرة أي العليا) .

ث / **وسائط بلوغ الاتحاد** : غزيرة هي المعلومات والإرشادات المفصلة التي تقدمها الأوبانيشادات للسالك ، أي لبلوغ الذوبان في اللانهائي أو الاتحاد به . وسوف ندرس ، فيما بعد ، بعض هذه الممارسات والمناهج التي تحقق التصوف [قا : اليوغا] .

المعرفة وحدها لا تكفي . من الضروري الانتقال إلى الفعل أي الممارسة العملية والتطبيقية للمعرفة . أن نحقق ونحيا ما نعرفه هو ما يجب أن يكون . أن نعيش تجربة المعرفة هو بلوغ الكمال ، هو بلوغ الوجد .

ج / **لا عمومية الدعوة للانقطاع** : لا ريب في أن النصوص المنادية بالتخلي عن العالم هي الأغلب . ومن الواضح تاريخياً تأصل تلك الدعوة لرفض الواقع في التراث البرهمي . لكن نصوصاً أخرى موجودة أيضاً تبدو وكأنها تقول بعدم عمومية الدعوة للانعكافية : لا يكون التخلي إلا بعد مراحل من الانخراط في المجتمع وتكوين الأسرة كما رأينا . بل إن المرحلة الثالثة ـ مرحلة الاختلاء ـ لا تقطع تماماً كافة الروابط مع العائلة . المرحلة الرابعة ، الأخيرة ، هي فقط موت العالم في حياة الصوفي البرهمي . وبَعْدُ أيضاً ، فلم يُقدَّم هذا المثل الأعلى للإنسان ـ أو هذه السعادة المثلى المتحققة بالاتحاد مع الكائن الأسمى ـ للبراهمة فقط الذين هم الحَمَلَة ، والذين يحققون عادة ذلك المذهب الاتحادي . مبدئياً ، الطبقات الأخرى مدعوة . أخيراً ، لقد قامت دعوات أخرى للتخلي عن العالم : ربما كانت الجينية والبوذية أبرز من الأوبانيشاد في هذا المضمار الرفضي للواقع . كما يجب أن لا نرى في العوامل الدينية ، في الدوافع الذاتانية ، السبب الكافي أو الوحيد لدفع الإنسان باتجاه التصوف . لكن ذلك موضوع آخر .

ح / **التصوف والأخلاق** : تدعو الأخلاق إلى القيام بواجبات من شأنها المحافظة على الجماعة أو على الاستمرارية . فالأخلاق مجموعة وصايا ، أو مثل

عليا وتمثلات مجتمعية تمجد الخير ـ كما يراه المجتمع ـ وترفض الشر والسيِّء . وهنا تبرز نظرية الدهارما (القانون) ، أي ضرورة تطبيق الواجبات . تعلّم الأخلاق أنَّ على البرهميِّ مثلاً القيام بواجبات نحو الطبقة ، وأرواح الأسلاف ، والكتب المقدسة ، وحفظ الأملاك ، وتأسيس أسرة . . . وتعلّمه آداباً عامة ، واحترام ذويه وأقاربه وضيوفه ، وتملّك الانفعالات ، وقول الصدق . . . ، و . . . ، و . . . ؛ وأن لا يقتل ، أو يسرق ، أو يزني ، أو يسكر .

أما التصوف فهو غير ذلك . فالأوبانيشاد ليست أسفاراً في الأخلاق ، إنها تصوف . يعتبر الصوفي نفسه ، في كل مكان وزمان ، فوق الصعيد الأخلاقي . يرى نفسه ، هو على الأقل ، في حقل هو غير الحقل الأخلاقي ومختلف عنه . ترى الصوفية الأوبانيشادية أنها أرفع من أن تكون مذهباً اجتماعياً ، أو مناقبية من نوع ما . فهي لا ترى أدنى إمكانية لاستخلاص الواجبات من تأمل العالم ، أو من التفكير بطبيعة الواقع والانخراط فيه . تدعو للاتحاد مع « المطلق » . والاتحاد عمل روحي بحت ، بعيد عن ممارسة الخير أو إجتناب الشر ؛ بعيد أيضاً عن الناس والنظم والحياة . التصوف رفض للمجتمع ، وبالتالي فهو لا يهتم بعمل البر . فليس هناك مكان ليمارس فيه المتصوف تعاليم الخير .

باختصار ، التصوف تجربة تتعدى المكان وتدعي الخروج على الزمان . إنها تجربة لا مجتمعية ، فردية ، ذاتية . وهي بالتالي لا أخلاقية الدلالة ، ولا قيمة مناقبية لها . مذهب تات تفام اشي (أنتَ هو ذاك) هو لا نشاطية ، وهو لا عمل . لأنه انعكاف على الذات ، وتأمل ، ومراقبة ، في سبيل الاتحاد مع برهمن . إنه مذهب صوفي ، ميزته اللافعل الاجتماعي ، ومستلزماته المعرفة ، والاختلاء ، وتركيز الذهن ، وممارسات معينة . . . لا تهمه الأخلاق ، أو لا يهتم بها . لم توضع الأخلاق لأجله ، لأنه ليس من عالمها . لكن ذلك لا يعني أن الأخلاق لا تَنفع ، في المرحلة الأولى للتصوف ، ولا-أن التصوف عدو للأخلاق أو رافض لها . هما فقط عالمان. كما يدعي الصوفيون أنهم ، وإن ابتعدوا عن المجتمع ، فإنهم بنّاؤوه ، وقدّيسوه ، وحماته ، ومثله الأعلى .

٤ ـ قانون جزاء الأعمال الحتمي (كارمن) :

لا يُفهم التناسخ (سمسارا) بغير ربطه بعقيدة الـ كارمن . تدل هذه

الكلمة على الأعمال ، الأعمال قاطبة ، وسائر ما تحدثه من تأثيرات وسلوكات داخل الفرد . ما يعمله الإنسان الآن يجلب ما سيعمله في المستقبل ، وما سيعمله في ذلك المستقبل سيخلق المستقبل الذي يليه ، وهكذا باستمرار . . . الإنسان يكون ما يعمل . وما يعمله الآن يحدد ما سيعمله فيما بعد : الماضي يحدد الحاضر ، وهذا يحدد المستقبل ، وهذا الأخير يحدد ما سيتبعه . بذلك تتوحد السمسارا في الكارمن الذي كأنه قانون السببية : لا شيء صُدَفيّ . لكل شيء سبب ، ومن ثمة يصبح نتيجة . الكارمن قانون الوجود : كُلٌّ يجني ما يفعل .

إذن الكارمن هو قانون جزاء : يجازي المرء ـ وكل شيء ـ على كل فكرة أو عمل يقوم به . ثم إن الجزاء ثواباً يكون أو عقاباً . ويأتي التناسخ كاستمرار يؤمّن معاقبة أو إثابة الأعمال التي لم تلقَ جزاءها في حياة سابقة . وإلا فالأمر تجاوز ، وعدم عدل ، وتأخير في المحاكمة .

المثل الأعلى ، إن جاز التعبير ، أو الانعتاق (موكشا) ـ أو الاتحاد مع برهمن ـ يكون بتحقق تام مرتبط بنظرية الكارمن أو الكارما [1]

٥ ـ عقيدتا التناسخ (سمسارا) والانعتاق (موكشا) :

تحتل العقيدة الأولى ـ تناقل الأرواح عبر أجساد مختلفة وحيوات متعددة ـ منزلة رئيسية في التراث الهندي [2] ؛ وهي تميّز ذلك التراث . لا أثر لفكرة عودة التجسد (سمسارا) في الريغفيدا ؛ فهذه الأناشيد تتحدث عن دخول الأموات الصالحين إلى عالم الأرباب ، وأنّ عدد الأضاحي المقدَّمة هو مقياس الصلاح لا الأفعال الخيّرة . ومصير الأشرار غير واضح في تلك الأناشيد . لكن بعض الأوبانيشادات تتكلم عن تلك القضية . ففي كوشيتاكي أو . ، وفي برهدارنياكا أو . ، وفي شانْدوغْيا ، تمرّ الأرواح عبر بعض المناطق في السماء أو الأرض قبْل أن تستقر نهائياً في مكان . تقول إنّ الأرواح القادمة من الأرض في طريقها إلى السماء تمر في القمر أولاً ، وتبقى فيه . ومنه يرحل بعضها بعد فترة من الزمن إلى السماء ؛ وبعضها الآخر يرجع إلى الأرض مع الأمطار . يمتلىء القمر بوصول

---

(١) قا : العقيدة الجائينية .

(٢) Masson - oursel, p. 84.

الأرواح إليه ، وعند رحيلها عنه يأخذ بالنقصان . ذلك هو الشكل الأول والأبسط للتناسخ في الفكر الهندي . من هنا التساؤل عن النبع : هل هو دارفيدي ، أو هو كلداني قادم من بلاد ما بين النهرين ، أو قدم إلى الهند من أوقيانيا ، أو أنه بقايا أساطير سحيقة ذات اتجاهات طبيعية ، أم أنه نتاج هندي صرف ؟ القول بقدومه من الكلدانيين مقبول إلى حد بعيد . وفي رأيي ، إنّ ربط فكرة التناسخ بواقع الهند وهمومها قد يُقدِّم قَبَساً عن المنتفِعين أو الخائفين من التناسخ وألم العودة للحياة .

التناسخ هو أن تعود النفس إلى جسم آخر . لأنها لم تُشبع في الأول سائر أعمالها ؛ ولأنها لم تؤدِّ واجباتها ، ولم تتمتع بثمرة النشاطات التي نفذتها في الحيوات الأوائل . متى أشبِعت كلّ الرغبات وأدّت النفسُ كلّ ما عليها بلا أثام ـ عبر التجسّدات الكثيرة ، أو في جسمٍ واحد ـ تَسقط ضرورةُ التناسخ . وعندها تنجو النفس .

وإذن ، إنّ التحرر ، أو الانعتاق (موكْشا) [الخلاص ؛ قا : النعيم ، الجنة] هو في ذلك الاتحاد ، في حياة على الأرض لكن خارج الناس ؛ في داخل الإنسان ، لكن أيّ إنسان هو ذاك الذي خَلّص بتلك الوسيلة نفسه ؟

٦ ـ تعاليم القانون (دهارْما) :

تعاليم القانون (دهاما في اللغة الباليوية ، دهارْما في اللغة السنسكريتية) هي الأعلى[١] . والخضوع للواجبات بصدق ، واحترام القانون ، هما ما نستطيع القول إنه لُبّ الأخلاق ، أو العيش بوفاق مع نُظُم المجتمع . والدهارما ، الدعوة للقيام بالواجبات وممارسة الحقوق ، غير متعارضة مع الدعوة الصوفية إذا نظرنا للأمر من حيث اتجاه كل منهما : هذه للحفاظ على المجتمع ، وتلك لمن استطاع تجاوزه .

---

(١) يقول برهارد أرانْياكا أوبانيشاد : القانون (دهارما) هو الحقيقة . لا شيء أرفع من الدهارما . بالقانون يهيمن الضعيف على القوي كهيمنة الملك .

٧ ـ التوفيق بين نظريتي الانعتاق (موكْشا) والاتحاد :

تلحَظ نقاط اتفاق بين عقيدة الانعتاق من التناسخ وبين المذهب البرهمي في الاتحاد الصوفي مع برهمن . فالتصوف هذا يوافق الموكشا في أنّ النفوس ـ نفوس كل شيء ـ كلها من الماهية ذاتها . لكن الاختلاف أعمق : فالبرهمية ترى في الذات الأسمى مصدر كل شيء ، والمطاف الأخير ، والذي يعود إليه كل شيء (كالشرر المتولد من النار والعائد إليه) . ثم إنّ البرهمية ، قبل تبنّيها الشمشارا في قضية الانعتاق من العالم ، كانت تبحث في التغلّب على هذا العالم بواسطة الاتحاد . بعباراتٍ مختلفة ، التحرّر من العالَم هدف أعلى للمؤمن بالتناسخ فقط ، أي الذي يرى النفوس مأسورة في الواقع المادي .

هكذا بدا التناقض واضحاً . لكن الفكر الهندي ، المتميّز بتمثّل المتناقضات ، وافق بين المفهومين ضمن مفهوم آخر جديد يرى أنّ كلّ تناسخٍ جديد للكائن يدفعه ، بالأخلاق وعمل الصالحات والواجبات ، خطوة للأمام . وهكذا يترقّى عبر كل تناسخ ، وبتأثير الفضائل طبعاً ، إلى أن يبلغ الاتحاد بالنفس الكونية . ولقد نضجت هذه النظرية التوفيقية في البوذية ، وبدا كأنّ التلفيق بين المذهبين قد تمّ . فكيف مثلاً تعمل النفوس التي حلت في حيوانات محتقرة أو شريرة على أن ترتفع بواسطة العمل الخيّر والأخلاقي كي تحلّ في أجساد أرفع ؟ إذا كان السلوك الفاضل هو الذي يدفع النفس لتحل في جسد أرفع ، فكيف يتم ذلك وهي في جسد حيوان شرير ؟ كان رأي بوذا أنّ الحلول في مثل ذلك الجسد لا يتم أصلاً ، وقد عمل هو والجينية [الجائينية] ـ قبله أم بعده ـ على نشْر عقيدة التناسخ وإعطائها معانٍ جديدة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد .

في جميعٍ الأحوال ، بقيت عقيدة التناسخ مسيطرة على الذهن الهندي . فَضّلوها بسبب قيامها على تأكيد التواحد والتماثل بين نفوس الكائنات مما يوحي بشيء من الاعتقاد بالمساواة واللاطبقية في الأرواح . فكأنّ الهندي الذي يرى قساوة مجتمعه من حيث الطبقاتية المقفلة ، يأبى أن يوافق على ذلك في عالَم آخر . أو كأن تصور المساواة الوهمية تعزية وترضية . من جهة ثانية ، شددت تلك العقيدة على دور الأخلاق التي تحدد للشخص وجوده اللاحق : المثابرة على

الفضائل تخلق المرتبة الأعلى في حياة أو في حيوات مستقبلية . ذاك ما لم تكن تعرفه البرهمانية ، إلا أنها لم تلبث أن هضمته لمصلحتها وللمحافظة الذكية على امتيازاتها . يعني هذا أنها تطورت باعتناقها وتَمثّلها لنظرية الشمشارا ؛ فقالت إنّ الاتحاد هو فوق الأخلاق ، ويتم بالمعرفة والتخلي والسماذْهي ، [ألْ سمَادي / Samadhi] ، ونبلغه تناسخاً بعد تناسخ بممارسة الأخلاق . لقد صارت البرهمانية غير ما كانت بعد هضْمها لعقيدة التناسخ والانعتاق .

وبالمقابل فقد صارت هذه العقيدة هي أيضاً غير ما كانت عليه : فبعد أن كانت تقول بأنّ الأخلاق تؤدّي إذا نقصت إلى تكرار التناسخ وحيوات متعددة ـ وإلى السعادة إذا وجدِت في حدّ معقول ـ صارت تُضئل دور الأخلاق . صارت ترى أن الأخلاق لا تؤدي وحدها ، وبمرة واحدة وحياة واحدة ونهائية ، إلى السعادة الأبدية ، وأنّ تلك الأخلاق تؤدي فقط إلى حيوات جديدة في أجساد بشرية تتصاعد من أرفع إلى أرفع . . .

بذلك التعديل حصل في الذات الهندية شبه مصالحة : فحافظت البرهمية على الصفة الخاصة لتصوفها ؛ وأجازت قبول العالم ، والبقاء فيه ، للعديدين بحجة أنّ هؤلاء لم ينهوا بعد التناسخ الأخير الذي يقودهم إلى الانعتاق . وأرضت أعضاء الطبقات السفلى بالإيحاء لهم أنهم سوف يستطيعون الولادة ذات يوم ، وفي إحدى حيواتهم القادمات ، في طبقةٍ أعلى ومن ثم فهم يقدرون على الانعتاق . ذاك ، إذن ، ما أقام نوعاً من التماسك ـ روحياً كان أم رمزياً .

بالتناسخ حافظ الفكر البرهمي على القول بحقيقةٍ باطنية ترفض العالم ، وعلى أخرى خارجية تبقى فيه وترعاه بالحفاظ على الواجبات والأخلاق . وأضعف هذا الأمرُ الإلحاحَ السابق على الاتحاد بالنفس الكونية ، كما رأيناه في الأوبانيشاد ؛ بينما أنصب الاهتمام أكثر وأكثر على وسائل الانعتاق من حلقات تكرّر التوالد أي الخلاص من سلسلة الحيوات المستمرة قبل الوصول إلى ذلك الاتحاد المرتجى .

٨ ـ مراجَعة ، محاكمة سريعة :

عرفت أوروبا الأوبانيشادات ، كما سبق ، بتوسّط الأمير الفارسي محمد دارشكوه الذي ترجَم سُتّين مقطوعة منها إلى الفارسية في سنة ١٧٥٧ . ثم عَبَرَ ذلك الكتاب الفارسي إلى فرنسا ، ونُشِر مترجَماً في باريس عام ١٨٠١ـ ١٨٠٢ .

ثم أخذت الدراسات الأوروبيةللحكمة الهندية تَتْرى في أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر . وكان من أوائل المنتفعين الكبار من الحكمة الأوبانيشادية الألماني شوبنهور .

أما العرب فقد عرفوا ، بواسطة البيروني خاصة ، الحكمة الهندية قبل أوروبا بقرون عديدة ؛ وبطريقة العودة إلى النبع ، لا عبر الترجمات أو ترجمة الترجمات . وسنرى ذلك بالتفصيل في دراسة لاحقة .

تحوي الأوبانيشادات عناصر متباينة ، وتثير مشكلات عدة ، وتتبنّى متناقضات . لم تحمل الردّ على الأجوبة الكاملة التي يطرحها الفكر . ومهما يكن ، فإن المذهب الصوفي الأوبانيشادي ـ رغم كل ما يوصف به التصوف عادة من سلبية وانعكافية الخ . . . ـ يحمل أفكاراً طموحة ، ويقوم كأرقى المذاهب الصوفية التي عرفتها الإنسانية في سعيها لمعرفة المطلق والاتحادية ، أو في مراميها لأن تَخلد في هذه الأرض ، وفي رفْضها للقيود الزمنية والحياة المألوفة . إنّ رغبة الإنسان في التحقق ، في بلوغ الحكمة الأسمى ، هي في أساس الفكرة الصوفية الأوبانيشادية .

ثم إنّ في تلك الصوفية نقطة جديرة جداً بالانتباه لاختلافها الجوهري عن التصوف في أديان وفي حضارات أخرى : يَتَّضِع المتصوّف البرهمي ـ بقدر ما يشعر بفخر أن فيه قبساً من الإله ـ في سعيه للاتحاد مع براهما . فهو يعتقد أنه يحمل في كيانه ما هو شبيه بالكيان الأسمى . الله فيه ، وهو من الله . لعل هذه النظرة خاصة به . نجدها في تصوف البسطامي ، مثلاً ، أو في المعراج الصوفي للسالك [المهاجر إلى الله] الذي يبقى يتسامى ويتسامى حتى يصبح هو والله واحداً . إن عقيدة وحدة الوجود ، عند البرهمي أو المتصوف المتأثر بها ، تقوم في بداية وفي نهاية الحياة . فمن براهما انطلق ، وإلى براهما يعود بالاتحاد معه . من هنا كونه متصوفاً يرى في نفسه ، وهو على هذه الأرض ، قطعة من اللافاني .

والخلاصة ، إنّ هذه أسفار تجسد « العرفان » الصوفي البرهمي ، ونظرية وحدة الوجود ، والحكمة الإستسرارية الباطنية . وهي فلسفة روحية عميقة تخاطب النفس ، وتلج ما يتعدى الطقوس والآلهة . من هنا كونها مناجيات ، وأدعية سرية ، وتجارب روحية فردية لبلوغ المعرفة الحقيقية وللتأمل .

واضعو الأوبانيشادات فلاسفة . إنهم رواد في الفكر الهندي ؛ تميّزوا ، كما سبق القول ، بالانصباب العميق على الآتمن وعلى مسار اتحاده بالبرهمَن .

الفصل الخامس

من النظرة الشمَّالة على المعتقدات إلى قراءة الفلسفة ومحاكمتها

قراءة المعتقدات والأفكار الدينية ، وحتى الشعائر والطقوس أو التكاليف التعبّدُية ، خطوة منهجية أولى وأساسية في عملية تفحصِ الفلسفة ، وقراءةِ تاريخ الفكر الفلسفي ، وإعادةِ تعضية الدور والمكانة ، أو الموقع والنمط ، للفلسفة إن في الهند أمْ في الدار العالمية للحكمة والنّظر الأشملي .

القسم الأول

تماسّ شامل

١ ـ تمهيد ، أعمومات :

لا شك في أنّ الأبحاث العربية في الفِكْرَويّات الصينية والهندية ، أو في المزدكية والمانوية وما إلى ذلك ، هي أبحاث قليلة وحديثة[١] . ولم تصل بعد إلي إعطائنا الكافي عن تلك المعتقدات التي يختلط فيها الإيمان والعقل والخيال ، وتمتزج فيها الطقوس والصلوات والأناشيد الدينية وأساليب تقديم الأضاحي ووسائل التعبد للآلهة .

ليس موضوعنا هنا تلك الفِكْرويات بحد ذاتها . إنما هو التوقف عند ما يمكن أن يسمّى فلسفة ، ومحاولة إقامة بناءٍ يكون مفاهيم معقلَنة وممذهَبة للكون والإنسان ، للحياة والقِيم .

لعله من الصعب ، من وجهة ما ، القول بوجود فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة أو بالمعنى الحَصْري الذي نستعمله اليوم . فحتى وقت ليس ببعيد ، كانت كتب الفلسفة تجعل أثينا مهد الفلسفة وبدايتها ، والعقل اليوناني نتاج عقل متفوق مستقل وفلسفي . وكانت بلاد اليونان تُقدِّم لنا بذلك وكأنها أمّ الثقافة التي نعيش على نتاجها حتى اليوم .

---

(١)استمر الفكر العربي في نظرته الكلاسيكية (الإتّباعية ، الشائعة) التي تَعدّ الهند بلاد الأعاجيب والسحر والخوارق المدهِشة للمثال ، را : رشيد رضا الوحي المحمدي (بيروت مؤسسة عز الدين ، ـ د . ت .) ، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

لكن القول بمعجزة يونانية لم يقف طويلاً على قدميه . وضعُف ذلك الوهم ، وتلك اللاأخلاقية في تقسيم الناس والثقافات . بل إننا وصلنا مع بعض « الفلاسفة » أو الرومانطقيين الألمان مثلاً ، كيزرلنغ وشبنغلر ، إلى العكس أي إلى القول بان المجتمعات الصناعية اليوم هي في تفكّك ، وبمستوى أخلاقي أو مثالي منخفض عما يجب بل وعن ما هو قائم في المثاليات الهندية وفي الإيمان الحقيقي بالإنسان وبالقيم العليا والروحية .

يعني ذلك أنّ الاطلاع على ما عند الهند جعل العديد من الفلاسفة اليوم ينبهون إلى ما في فلسفاتها من إيمان ، وثقة بالقلب ، ونزعات سامية ، وتوجهات ميتافيزيكية تغني الإنسان . فانتقدوا بذلك المجتمع الصناعي حيث الإنسان شبه آلة ، معزول ، وحيد ، بلا قلب ، ولا عواطف ؛ وحياته قلِقة ، وفي مخاوف ومتاعب نفسانية ، وبلا سند داخلي أو أسرَي أو قِيَمي ؛ وأنه بضاعة . . .

إنّ تعمقَنا في الفلسفات الهندية نافع . ويجب أن تحتلّ هذه المكان المرموق اللازم . ولعل بعض هذه الفلسفات هي أمّ الفلسفة اليونانية ، أو هي النبع لبعض المفاهيم اليونانية كما يؤكد الباحثون .وبالأصحّ ، ثمة مفاهيم يونانية عديدة بحثتها أيضاً الفلسفة الهندية بمستوى عقلاني ، وبمناهج محكمة ، وداخل بناء تعميري شامل ونقدي وبحرية .

عند الانطلاق ، في جميع الأحوال ، بحسب البدء من البدء ، من فلسفات الهنود والصينيين فسيتضح لنا أنّ :

١ ـ هناك مشكلات جمة وجدت لها تلك الفلسفات حلولاً ؛ وما تزال معقولة ، مقبولة ، حتى اليوم .

٢ ـ إن القول بالمعجزة اليونانية ليس حقيقياً . فاليونان أخذوا وانتفعوا مما قُدِّم لهم .

٣ ـ ليست الثقافات اليونانية أفضل ، ولا أعلى من الثقافة الهندية . إذْ إنّ إقامة تسلسل هَرَمي صعب . فما هو المحكّ ؟ ما هو المقياس ؟ ولماذا هؤلاء القوم أفضل من أولئك ؟ إن تدبر الظروف التاريخية خير مفسِّر لما حصل في اليونان ولم يحصل في غيرها . ثم لماذا توقفت معجزة أولئك اليونان إنْ كانوا حقاً

بأصحاب معجزات ؟

٤ ـ لفهم بعض الفلسفات اليوم ، وفي نقد المجتمع الصناعي على يد أهله ، ودعوة بعض الفكر الغربي وحضارته إلى المزيد من الروح ، لا غنى عن إعطاء مكان لقيم القلب والعاطفة والوجدان . وهذه قيم تزخر بها الفلسفات الشرقية ، ومنها الهندية بشكل ملحوظ .

٥ ـ تُستدعى نظريةُ ماكْس شيلر ، مثلاً ، عن التعاطف والمحبة والتشارك : تَضِخّ إعادة اعتبار ، وتدبّراً هادئاً ، للفلسفات الهندية التي ، منذ آلاف السنين ، تعطي للتعاطف وللعواطف والمشاعر والروح والتشارك الروحي ، الخ . . .) قيمةً كبرى ، ومنزلة أولى إنْ لم تكن شبه وحيدة لمثل تلك القطاعات في الإنسان ولمثل تلك الرؤية . من المؤكّد أننا لا نقيم هنا شبهاً ؛ فالسياق والطرائق والمقاصد مختلفة ، إننا في عالَمَيْن .

٦ ـ هناك في علم الاجتماع وفي علم الأخلاق بعض المفاهيم الأساسية ، نظير أطروحه مشتركية الوَعْيات مثلاً ، التي توحي قراءتَها بتذكرِ غنى فلسفاتٍ هندية بشكل خاص : إنّ قراءة الأبحاث عن هذا المصطلح الغربي وما يحويه من فكر تستدعي قراءة ما كتبه الهنود حول الوحدة والاتحاد والتشارك ، الرمزي واللاعقل والاعتباري ، المقدّس والاسطوري والإيماني .

٢ ـ صعوبات البحث في الفلسفات الشرقية :

الهند عالم قائم بذاته ؛ اللغات فيه واللهجات تتجاوز الثلاثمائة ؛ وكذلك فيه أيضاً أنواع الموسيقى والفنون[١] . والهند مجتمع المجتمعات ، عَرف ما لا يقلّ عن ثلاثة آلاف طبقة داخل الطبقات المخلوقة من جسد الإله ، والتي ستبحث بالتفصيل لاحقاً . والهند كثيفة بالآلهة ، والمؤلّهات ، والعبادات وبالتالي بالقصص والتمثّلات الخيالية حول خلق الكون وحول الآلهة والإنسان والمستقبل والموت . . . فمثلاً يعبدون أشياء مختلفة : القوى الطبيعية التي تخيف أو التي تدهش بعظمتها ، أو التي تجلب الماء والخصوبة والعشب . يعبدون الشمبانزي وهو إله ـ بطَل ؛ والبعض يعبدون الدودة ، والبقرة ؛ ولديهم تقاليد « لا تحصى »

(١) مرّ اعلاه أننا نعتبر الفنون الهندية طريق إلى فهم حضارة الهند وإنسانها .

حول المقدَّسات والإيمانيات .

وتنبع بعض الصعوبات التي تقف بوجهنا من الاهتمام الراهن بالفلسفات الحديثة البناءة ؛ ومن الظن بأن الفلسفات الهندية لا تنفع ، أو بأنها لم ولا تقدِّم شيئاً للإنسانية ولا تخدم الإنسان « المتخلّف » . . . تلك الظنون الخاطئة تولّد عدم العناية بالفكر الشرقي من حيث ينبوعيته وروافده ، واهتماماته وردوده على مشكلات الكينونة والنظر والقيم .

ثم لم يكتشَف كلّ شيء بعد عن الهند . فالتنقيبات بدأت في ١٩١٩ وما بعد ؛ ودلّت على عبادات مختلفة ، وفلسفات متعلقة بهذه العبادات أيضاً . ثم إنها أظهرت ألواناً من الحضارة التي تَفرض الاحترام . ولمْ تُبحث الفلسفات الهندية إلا حديثاً ، إذ كان من بيده البحوث ـ الإنكليز بخاصة ـ يهتمون بفلسفاتهم ويظنون أو يُشيعون أنّ ما للهند ليس إلاّ عبادات لا تحوي الأفكار البناءة .

ومن أهم الصعوبات الفعلية هو ذلك المزج بين الفلسفة والدين ، الأخلاق والطقوس والعادات ، العلم والسياسة . كان ذلك المزج ، حالة أو حتمية رئيسية في الفكر الهندي ؛ يضع عقبةً أمام الباحث في المجال الفلسفي كميدان غالٍ وحرّ ، كنظرٍ في الأشمليّات والأعميات . وبعد أيضاً ، يضاف هنا تعدد الفلسفات الهندية ؛ إذْ هي متداخلة متناقضة أحياناً ، ومختلفة الاتجاهات ؛ متنافرة ، كثة وكثيفة ما تزال بحاجة لأن تقدَّم على ضوء المناهج النقدية والمناهج التاريخية . لم تنلْ بعد دراسة كافية ، ولا شبه كافية ، لا لشتى محتوياتها ولا لأبرز مصطلحاتها وطرائقها ، لمرجعيتها وبناها .

٣ ـ منافع دراسة الفلسفات الهندية وإعادة مراجعَتها وقراءتها :

مَرّ أنّه لا بدّ أن تحتل هذه الفلسفات مكانها اللازم ، وأن يُبدأ بها قبل تناول فلسفة اليونان ، وأنه قد مضى الزمن الذي كان يقال فيه بوجود معجزة يونانية . إذا اتضح أن هذه الأخيرة لم تكن خلقاً من عدم ، بل عملت على مواد قدم الهنود قسماً منها . كما يجب الانتهاء من الظن الخاطيء بأن الثقافة اليونانية هي الأم والأوحد ، الأفضل أو الأكثر عقلانية ؛ وأنّ ما سواها من الفلسفات السابقة عليها ، أو القادمة بعدها من « الشرق » ، ليست سوى تَدينُات أو حكمةٍ دينية ،

أو تأملاتٍ بلا منهج ولا طرائقية ، أو أفكار بلا أصالة وبغير قيمة[1] .

هنا نكرر ، للاقناع-ومحبةٍ بالحقيقة التاريخية وبالإنسان ، انّ ذلك التقسيم للثقافات ـ والأمم بالتالي ـ إلى ثقافة فوق وأعلى ، وإلى ثقافة أدنى ، هو تقسيم لا يقوم على التاريخ ، ولا يسمح به علم الاجتماع ، وعلم الإنسان . إذ ما هو مقياس التفاضل ؟ وحتى إذا وُجد هذا المقياس فهل كانت هذه الثقافات المقسّمة موجودة في نفس الأوضاع والأزمان ؟ لا يقدّم التاريخ سنداً ؛ ولا الدار العالمية للإنسان وللفلسفة والسّلعة .

قَدّمت وما تزال الفلسفات الهندية خدمَاتٍ للفلسفة وللإنسانية : لقد أوجد الهنود حلولاً لعدة مشكلات في المبادىء والعِلل أو في النظر الأعمّاوي للوجود والحياة والمصير ؛ وقدموا مباحث مهمة في علوم الحساب ، والفلك ، والمنطق ؛ ولا سيما في الأخلاق ، وفي الحكمة العامة ، و« تهذيب النفس » . فمثلاً ، « إنّ للفلسفة الهندية أحكاماً صائبة في الإلحاح على الصدق عند الإنسان والإخلاص لنفسه . الشيء نفسه فيما يخص المحبة التي نادت بها إحدى الفلسفات الهندية . وكذلك التسامح ، وعدم التعصب ، ورفض الإقليمية : نحن نجد في بعضها انفتاحاً عالمياً وإنسانية شاملة (لم يكن بين البوذيين مثلاً مذابح طائفية كتلك التي نجدها في المسيحية وفي الإسلام) .

ومن ركائز الفلسفات الهندية أيضاً أننا نجد فيها مشكلات فلسفية غنية مختلفة عن المشكلات الشائعة في الفلسفة . لقد بحثت ، مثلاً مشكلة الانتقال من الوحدة إلى التعدد ، ونجد فيها الموجات الالحادية ، والفلسفة التي تؤمن بأن الإنسان ليس مساوٍ للخالق فقط ، بل يُسهم في الخلق وله قسم من الألوهية .

وفيها اليوغا ، ومباحث منطقية لا تقل مستوى عن المباحث اليونانية في المنطق . ولا ننسى نظراتها في « الذّرة » ، والمباحث النفسانية حول التعليم ، والكسب ، والحواس والقوى العقلية . إنّ علم النفس الهندي لمن العطاءات الجليلة التي قدمتها الهند للإنسان ؛ ثم هو علم تَقلّ عندنا ، وفي الغرب ، معرفته . وقد تكلّمنا عن روحها التي تُقدَّم اليوم لمنتقِدي المجتمع الصناعي

---

(١) عن الموقف الراهن ، والمقوِّض لهذه الأطروحات القديمة ، را (للمثال) : مارْتِنْ بِرْنالْ .

الحديث ؛ وللثقافة القائمة على المصلحة والتي تهمِل الإنسان وبعض القيم ، وتركّز على الكسب والاقتناء والاستهلاك وإشباع اللذات .

قد يبدو من العجيب أن تجد اليوم في أشد المجتمعات تصنيعاً من ينادي بقيم فلسفية هندية ، ويدعو إلى المحبة ، والتسامح ، والعودة للذات ، والانكفاء على القلب . والوجدان ، والنفس ، والمثاليات ، والتصوف وما إلى ذلك من « غنائيات » وإيمانيات وروحانيات يزعم البعض أنها خاصة بالشرق و« روحه » . وهنا أثبت العلماء النفسيون أهمية لتلك القيم والاتجاهات من أجل التخلّص من القلق ، والعُصاب ، والسكتة القلبية ؛ فالحياة الوادعة ، وما إلى ذلك من مصطلحات مثل السكينة والصفاء الداخلي والفرح و . . . و . . . . ، تتوفر اليوم في العالم الفكري الهندي لا في حضارة الصناعة والاقتتال وثورات العلوم والتكنولوجيا والإعلام والصورة .

والخلاصة ؟ إننا نُحيِّن ، إلى حد ما ، بعض المفاهيم الهندية الفلسفية في قراءتنا الراهنة لمفاهيم غربية حديثة (عند : ماكس شيلير ، بعض الأفكار المتشائمة) حيث نجد أن أعلى نوع من التعاطف هو الذي يذوب فيه الأنا بالجميع ، وان أعلى نوع من المجتمعات هو حيث يندمج وعي كل واحد في المجموعة . وفي طرائق المعرفة عند بعض الفلاسفة المعاصرين،والمنحدرين بفخر من أثينا وروما ، الكثير مما نجده في نظرية المعرفة عند الهنود . ونحن هنا نشير ولا نقارِن ؛ نُلفِت ولا نفصِّل .

٤ ـ الفلسفات الهندية واليونانية ، إعادة ضبط الأنماط والمواقع :

نادى أرسطو بأنَّ الفلسفة نشأت في اليونان ، في أيونيا ؛ وأنَّ أول من تفلسف كان طاليس الملطي . بينما قال ديوجانس في « حياة الفلاسفة » إنَّ اليونانيين تلاميذ الهند والكلدان ومصر . والمشكلة ، اليوم ، هو أنه لا يجوز إعطاء اليونانيين كل شيء في خلق العلم والفلسفة والعقل . والحل هو في توسيع قول أوغسْتْ كونْتْ : « إنَّ الفلسفة اليونانية هي تعديلات وعملٌ على الفلسفات والتأملات عند الشعوب التي تعامل معها اليونان » . فلنقابِلْ أو لنتدبرْ ، بسرعة ، بعضُ من أدلة :

١ ـ يقول أفلاطون نفسه في الطيماوس Timée : أنتم ، أهل اليونان ، إنكم

أولاد . . . وذلك بالنسبة لعلوم مصر القديمة في الهندسة والفلك والبناء . وشهد بعض العلماء القدامى بذلك السبق .

٢ ـ الفلسفة الهندية هي أول من صاغ مفهوم الكائن الواحد الشامل والمتخفي تحت أشكال عديدة . وهنا يقال أيضاً : إنه مع الإيمان بالآلهة العديدين ، فقد وصل الهنود إلى التثليث (قا : الفكر البرهمي ، الفشنوي ، الشيفاوي)[١] .

٣ ـ ثم يلاحَظ أنَّ الفلسفة اليونانية نشأت على التخوم ، في ميليت ، حيث كان يتم التعاون مع العالم . إنَّ طاليس ، كما قال أرسطو ، هو أول فيلسوف قال إنَّ أصل الأشياء هو الماء . لكننا نجد ذلك عند الكلدان منذ ٦٠٠ ق . م . (الطوفان) ؛ ثم إنَّ الهنود قالوا بشيء من ذلك . والمعروف أنَّ طاليس تجوَّل في العالم القديم فتعلَّم وانتفع ، اقتبسَ وفكَّر ، عدَّل وطَوَّر .

٤ ـ يُعدّ فيثاغوراس مثالاً على اليوناني الذي أخذ عن الهنود : التناسخ عنده ، مثلاً ، هو من أسس العقائد الهندية ؛ وكذلك قوله بخلود النفس ؛ وبأهمية الأعداد . لا شك في أنه أخذ هنا عن الهنود . وقد انتبه اليونانيون الأقدمون لذلك ؛ وليس ذلك يسيراً ، ولا هو بخس ، في عملية إعادة الضبط والتقييم داخل الوعي الفلسفي للبشرية .

٥ ـ لهذا فالإدعاء بأنَّ الفلسفة الهندية لم تقدِّم للفلسفة الإنسانية شيئاً هو قول خاطىء ؛ واتّهامها بأنَّها مفاهيم دينية وحكمة تيوزوفية (إلٰهية) وتَصوُّفات محضة يجوز أن يقع أيضاً على الفلسفة اليونانية التي هي أيضاً كانت مسبوقة بتيوزوفيا وبتأملات دينية ، ولم تتخلص من التصوفات ولا من الأدبيات والشعريات حتى عند ممثّليها الكبار (أفلاطون ، للمثال) . نَستخلِص أن الفلسفات الهندية سبقت ؛ لكنها بالفعل لم تشدد على العقل والمنطق وعلى تحدي الطبيعة وتحويلها لخدمة الإنسان . شددت على أشياء أخرى في الإنسان . الفلسفة الحقيقية ، الفهم الأصح للإنسان ، هو الذي يجمع الناحيتين . والفلسفة ، الفلسفة في العالم ، بقيت شبيهة بالهندية (الوسيطية

(١) قا : التثليث في الفكر العربي قبل الإسلام .

مثلاً) حتى مجيء غاليليو حيث أخذ الإبتعاد يزداد والهوة تتسع . واليوم ، عديدون هم الفلاسفة ، في الشرق والغرب إن كان ما يزال هناك شرق وغرب ، الذين ينادون بالعودة إلى قيمٍ نادت بها الفلسفات الهندية الهندوكية ، والعربية الإسلامية ، والهندية الإسلامية ، والهندية الإصلاحية .

القسم الثاني

الفيدية القديمة أو البرهمانية الأولى

١ ـ كتبها المقدسة ، تقديم سريع :

أ / الفيدا : فيدا تعني : حكمة ، علم ، معرفة . هي سِجلّ لكلّ ما هو موجود عند الغزاة للهند : فيه عاداتهم ودينهم وطقوسهم ، الأخلاق والقوانين والتفكير في المصير ، الآلهة والسياسة والمشاغل الحياتية . إذن ، يَمتزج في كتب الفيدا الدين مع العلوم ، والتقاليد ، والحكمة الشعبية . وليست تلك الكتب من عمل شخص واحد ؛ إذْ أنَّ مجموعة أناسٍ ، وعلى مدى أجيالٍ طويلة ، ساهمت في وضعها . ثم دَوّنوها في حوالي ٥٠٠ ـ ٦٠٠ ق . م .

ب / الريغْ ـ فيدا : أي الأناشيد الفيدية . أقدم أقسام كتب الفيدا . مجموعة أناشيد وصلوات تتلى في العبادة ، وعند تقديم الأضاحي .

مؤلف من ١٠١٧ سوكتا (أي أنشودة دينية) يَحمل كلّ منها اسم الحكيم الذي يُقال إنه المؤلِّف لها . في هذه الأناشيد عموميات فلسفية ، وفهم غامض صوفي للكون . وفيها أدبيات فكرية ، ونظَر ، وسرد . الآلهة عديدون ، يجد بعض الباحثين أنها أسماء للإله الواحد ، للمطلَق .

ت / الياجوسْ ـ فيدا : مجموعة من الأدعية والصلوات للتلاوة والتّعبّد . وفيها الطقوس الواجب تأديتها في التضحية للآلهة . واسمها ، أي الياجوس ، مشتق من الفعل ياجوس الذي يعني التّعبّد .

ث /الأَتْهارْفا ـ فيدا : حوالي ٨٠٠ أنشودة . فيها حِكَم وأخلاق ، وقصص

شعبية خيالية ، ووسائل لحماية النفس من الشياطين والأعداء والنفوس الخبيثة . تتلى أيضاً في الإحتفالات الدينية .

ج / **الساما ـ فيدا** : فيه صلوات عديدة تغنّى . بعضها مأخوذ من الأناشيد الفيدية التي سبق الكلام عنها . وفيها بعض التعليقات الفلسفية والتأملات . تَستقي اسمَها من الشمس .

٢ ـ العقيدة الفيداوية :

هي عقيدة تؤلّه قوى الطبيعة ، ولا سيما تلك القوى الشديدة الصلة بالحياة أي التي تجعل ممكناً العيش وإخصابَ النبات والحفاظ على الحيوان . هناك ثلاثة من تلك المؤلّهات حافظت على خصائصها العادية ، وهي :

أ **بْراهْمنسباتي** : تقام له الصلوات . يقيم في السماوات . خلق جميع المؤلهات ، وهو قوي على الأعداء وتخاف الشياطين بطشه .

ب **أغْني** : Agni : الإله النار . إنه ذلك اللهيب الذي يلتهم الحطب في المذبح كي يتصاعد بألسنته إلى السماء ويقيم فيها . يهب الحياة (بالطبع لأنه يهب الدفء في الصقيع) للحيوان ، والنبات ، والإنسان . يمنح الخصوبة ؛ وليس هو أنثى . إنه الإله الشامل ، العالمي ؛ وهو أفضل الآلهة .

ت / **سوما** : هو صنو الضحية ، يلازمها . وهو ماء نبتة مقدس ، تطحن ثم تجمع في الخوابي ، كالنبيذ . السوما هي سبب خلود الآلهة ، وهي التي تهب الشمس شعلتها . يتناول الكهنة ذلك الماء المقدس ، السوما .

وثمت آلهة عديدون آخرون ، أهمها :

اندرا : ملك السماء والإلّه الوطني للفاتحين . يقاتل الشياطين وخاصة تلك التي تمنع الغيوم التي يستخلصها ذاك الإله من الجبال .

وهناك آلهة للعواصف ؛ وإلّه للقطعان (رودْرا) ، وهذا يتقِن كل دواء وعلاج للقطيع . وإله للزوابع ، وللشمس (سريا) والفجر (آشا) .

ومن الآلهة التي تمثل قوى نفسانية الإله (فارونا) وهو متميز بالعدل ، ويحافِظ على الأخلاق ، ويَعْلَم ما مضى وما سيأتي ؛ وله خصائص متعلّقة بوعي

الإنسان وصميميته .

٣ ـ الطقوس الفيداوية :

من أهم الطقوس إيقاد النار المتصاعد ، وذلك بأن يضاف إليها سَمْن مُصفّى ؛ ثم تقدم السوما (الخمر المقدس) ، والأضاحي للآلهة . وأحب أنواع التضحيات هي الخيول ، التي ساعدت القادمين في فتحهم للهند . في البدء ، كان المتعبدون يكتفون بأن يكون الحصان موثوقاً أمامهم طيلة الاحتفال دون ذبحه ؛ وفيما بعد فقد أخذوا يذبَحون تيس ماعز ، ثم الحصان ، والنعاج ، والحُملان .

التضحية أهم الأشياء في العبادة : هي الأساس ، هي العبادة ذاتها . ومن يَسكب دماً وسمناً وسوما ، فهو الأتقى .

٤ ـ نظام الطبقات (Castes) ، الطبقاتية والطَّبْقَتة :

نعرف أنه قد وُجِد نظام الطبقات في أماكن عديدة في العالم القديم ؛ وليس فقط في الهند وحدها . لكنه في الهند موجود على شكله الأنموذجي ، الأوضح ، والأبقى ؛ وحتى اليوم . لا يعود تقسيم الطبقات إلى تقسيم قديم للمهن والاختصاص : يقولون مثلاً كان هناك من يهتم بالقضايا الدينية فأصبحوا طبقة الكهنة . وكان هناك ، في البدء ، من يهتم بالدفاع والقتال فنشأ من ذلك طبقة الجنود والمقاتلين . وكان هناك من يهتم بالشؤون المالية والاقتصادية ، ثم على المدى الطويل تجزل أمثال ذلك إلى طبقة العاملين . . .

التقسيم الطبقي في الهند له سبب يقوم على الأجناس : فالغزاة ، النبلاء البيض ، جعلوا أنفسهم أسياد الهند بسبب لونهم والزعم بالجنس المتفوق . وهم الذين استلموا القضايا الكهنوتية وامتيازاتها أو تَسلّطها وهيمنتها .

كما أن للتقسيم الطبقي تغطية وأسباباً دينية . لقد أعطاه الكهنة ذلك اللون الديني والميتافيزيكي . ثم جاءت قوانين مانو في حوالي الـ ٢٠٠ ق . م . ، فأعطت ذلك التقسيم شكلاً قانونياً منظّماً وثابتاً ، وأعطت لكل طبقة أوضاعها وحقوقها ووظيفتها . ومن هنا أصبحت كل طبقة مقفَلة على ذاتها : لا تقبل الدخول إليها ، ولا يسمح لها بالدخول في طبقة أعلى . ومُنِع التزاوج ،

والتبادل ، وما إلى ذلك من علاقات . بهذا أصبح الهند مجتمع الطبقات ، ومجتمع المجتمعات الذي فيه ، كما سبق ، المئات من الفئات والطبقات الاجتماعية المتنابذة داخل أقسام متصلِّدة هي :

أ / الطبقة الأولى (البراهمة) : يقولون إنهم خُلِقوا من فم الإله (براهما) أي براهمنسباتي في الفيداوية . إذن ، هم أفضل الناس ، وأول الناس ؛ بحكْم المنشأ وبموجب حق إلهي . هم الكهنة ، وحماة المعابد ، وهم المتفوقون . جسم الواحد منهم مقدس ؛ لا يجوز مسّه . ولا يجوز قتل الواحد منهم . ولهذا الحق في كل شيء : في أموال الطبقات الأدنى ، لا يدفع جزية ؛ إنه محظوظ ، غني ، مهيمِن ، نبيل ، الخ .

تبدأ حياته كطالبٍ من سن السادسة إلى الثامنة عشرة ، وبعدها يكوِّن عائلة . بعدئذ ينتقل إلى الاختلاء في الغابة يتأمل الـ آتمانatman ؛ ثم يتحول إلى ناسك قديس ، لا صلة له مع أحد . لا يختلط البراهمة بأية طبقة ، وإذا تزوج الواحد منهم من طبقة أدنى يصبح الزوجان من الطبقة « المختلطة » ، يهبطان ؛ ويغضب الآلهة ، والأسلاف أيضاً ، والطبقة بأسرها ، لذلك الزواج ويرفضونه .

ب / طبقة الجنود (كْشاتْريا) Kshatrya : خُلِقوا من ساعد الإله . تدلّ أسماؤهم على القوة والبطش ، أو القتال والدفاع . منهم الملك . يحملون السلاح ، ويبقى الواحد منهم جندياً طيلة حياته .

ت / طبقة الفيشْيا (التجار والعاملين في القطاع المالي) / vaiçya : خُلِقوا من فخذ الإله برهما . يهتمّون بالأموال والمواشي والأعمال المتعلقة بالبيوعات والعقود . تدل أسماؤهم على ذلك ، أي على الغنى والجاه والمال .

ث / طبقة العمال (شودْرا) Çudra : خلقوا من قدمه . تقول عنهم النصوص المقدَّسة إنهم سفَلة ، منحطون ، أذلاء . . . يخدمون الطبقات العليا ، ويطيعونها . تخُصِّص أقسى العقوبات لمن يحاول الدخول في طبقة أعلى ، وإذا قاوم يُصبّ في فمه الزيت المغلى أو يُدخل في فمه السكين (حسب قانون مانو) . تدل أسماء أولادهم على تلك الحالة الوضيعة الاجتماعية : ذل ومهانة .

لا يجوز للواحد منهم جمع المال ، ولا أن يأكل بوجود الأعلى منه طبقة . ولا

يتزوج إلا من طبقته . كل مخالفة (حتى داخل طبقته) تَمنع عنه الاحتفالات الجنائزية ، ويُنبذ من عائلته .

ج / **طبقة المنبوذين** Outcasts / intouchables : هم لا يُلمَسون . خارج كل طبقة . في مستوى الحيوانات . فأحط الأعمال لهم ، وأصحاب حياة بدائية (في الأدغال ، مثلاً) . هنا نجد أقصى حدود التخلف . لا يسمح لهم باعتناق الهندوكية . يأكلون لحوم البقر حية أو ميتة . نتذكر هنا أنّ غاندي عاملهم جيداً ، وسعى لتحسين أحوالهم . من أجل ذلك ، ربما ، قُتِل .

ح / **الطوائف الإصلاحية** : لا يجوز هنا إغفال بعض الإصلاحات التي جرت في الهند باتجاه تغييرات ضد تلك الطبقية . نذكر كمثالٍ سريع تلك الدعوة إلى نبذ الطبقات التي أسسها كبير (Kabir) ؛ أو جْنانين (Jnanin) أي المتبصِّر ، الذي يملك العلم العارف . وذلك في حوالي الـ ١٥٠٠ ، أيام الحكم المغولي للهند . شدد هذا المصلح على أنّ المسلم والهندي أخَوان ما داما يحبان الله ، ويعملان الصالح ؛ فالناس إخوة ما داموا لا يعتدون على بعضهم البعض . ولذلك دعا إلى تزكية النفس ، وتهذيب العادات ؛ ولا سيما إلى الزهد ، والاهتمام بالحياة التأملية ، وبالتخلي عن الواقع . أصبح تلاميذه عديدون ونادوا به قديساً ، واعتنقوا عقيدته المتسامحة هذه دون أن يدوّنها هو أوهم . ولكنها عقيدة تميزت بنبذ التمايز بين الطبقات ، وبين الأجناس ، والأديان . وشددت على نقد النفاق في المجتمع ؛ وعند حملة الدين وعلى إدعائهم بأفضليتهم على سائر الناس وبحقهم « المقدَّس » .

معتمداً على كبير (جنانين) جاء نانكْ (Nânak) وأسس مذهباً وحّد بين مختلف الكتب الدينية (الفيدا ، القرآن ، وكتب الهندوكية المقدسة) ؛ وأنشأ بذلك طائفة السيخ (التلاميذ) الذين ألّفوا شبه دولة قاومت المغول بضراوة من ١٦٠٠ حتى ١٧٠٠ . ولما انتقل حكم تلك الطائفة إلى بانْدا (Banda) لاقى وأصحابه ردًّا عنيفاً من الحكم المغولي . وقاوموا الحكم الإنكليزي أيضاً ؛ وتميزوا بأنهم طائفة قوية ، من المقاتلين الأشداء ، تمتنع عن اللحم والكحول والتبغ ، تطيل شعرها والذقون .

القسم الثالث

الفلسفات الصوفية في الهند

١ ـ كتب الأوبانيشاد :

بعد حقبة الفيدا وتعاليمها ، تأتي حقبة كُتب الأوبانيشاد التي يصعب تحديد الزمان الذي كُتبت فيه . هناك شبه اتفاق على أن أقدم أقسامها يعود لما بين الـ ١٠٠٠ والـ ٥٠٠ ق . م . ؛ إنها نصوص تبلغ المائتين ؛ كانت تنتقل مشافهة ، ولم تُكتَب إلاّ بعد عدة أجيال بعدالميلاد . كُتِبت بالسنسكريتية ، ويعتقدون أنها كتب موحاة . وهي ، في جميع الأحوال ، تدلّ على مستوى فلسفي ، أو تأملي ، عميق . وتمثل قمة الفلسفة الصوفية (البرهمية) المشوبة بالأحكام العمومية على العالَم والإنسان ، وبالتحليلات للنواحي الباطنية والخفية للطقوس والشكليات الدينية ؛ وتغوص إلى المعاني العويصة « الحقيقية » للأضاحي . بكلمة أو بكلمات ، إنّها الحكمة الباطنية في العقيدة الفيداوية . أما أسماؤها أو أقسامها المهمة فهي : شانْدوغْيا ، كوشِيتاكي (Kaushitaki) ، أيسا ، كينكتا (Kenakatha) ، مونْداكا ، ماندكيا ، أيطَرْياAitareya ، برهدارنيكاBrhadaranyaka .

٢ ـ فلسفة الأوبانيشاد :

كلمة « أوبانيشاد » مشتقة من فعل يعني « جَلَس بإزاء » ، أو : « وضَع شيئاً إزاء شيء » . وتعني بذلك مُناجَيات ، واتصالات بالنفس الجامعة الكونية (برهمن) ثم الاتحاد معها . فكأننا هنا ننطلق من جلوس المريد إزاء، أو إلى جانب ، المعلم بغية الانتفاع منه ، والأخذ عنه ، والاهتداء به .

أ / النفس الجامعة (برهمن) : من المعروف ، في الفكر الهندي ، أنّ نفوس الكائنات الحية وجميع الأشياء هي مماثلة للنفس الجامعة الشاملة (universelle) التي هي موجودة في كل كائن . وإذن ، يكون الإنسان بذلك موجوداً في كل كائن : في النبات كما في الإله . وتلك هي الدلالة العميقة للقول الخلاصة : هذا ، هو أنتَ cela, c'est toi ، أو : تاتْ تْفامْ أَسي tat tvam asi

عَيّنة أناشيد من الأوبانيشاد حول البرهمن :

نفس المخلوقات نفس واحدة ، وهي ماثلة في كل مخلوق . إنها في الوقت عينه وحدة وتعدد .

إنها مسكنٌ لجميع الكائنات قاطبةً ؛ وهي تَسكن في جميع الكائنات . أنا في جميع الكائنات ، وجميع الكائنات في ذاتي ؛ بهذا فأنا والنفس الجامعة شيء واحد .

ب / الذات [أو الأنا أو النفس] الإنسانية (الأتمن) : الذات هو الحوذي أو السائق للجسم . إنه ليس هذا ولا هو ذاك : لا يُكْتَنَه ، لا يتجزأ ، لا يفنى ، لا يصاب بسوء . إنه ما بعد عالَم الحواس والعقل . الحكيم فقط يجده في داخله ، ومن يسعى للخلود يلتقي الآتمن في ذاته . يقيم الآتمن في العقل وهو في العقل ؛ ولا يبلغه العقل . هو العامل الفعال في كل الحواس . الإنسان موناد « جوهر فَرْد » حيّ .

ج / التخلي عن العالم : يَنتج ممّا سبق أنّ نفس الإنسان لا تَخضع للعالم ولا تتقيد به . لذلك لا بد لها أن تتزهّد ، وتتخلّى عن الواقع وعن كل ما هو مادي بغيةِ الانكباب على اللامادي الذي يؤدي وحده بها إلى الخلود . يعني ذلك أنه على الإنسان استئصال شهواته والامتناع عن اللذائذ كي يشرع لنفسه باب الفلاح والخلود . أمّا من يبقى عند الطقوس ، واقفاً عند الشعائر من الأضاحي وأنواع التعبد ، فلن يصل إلى شيء . التضحية الحقيقية هي أن نضحي بالنفس ذاتها .

ولنتدبّرْ بعض النصوص المستقاة من الأناشيد الأوبانيشادية : « عندما تتلاشى الشهوات المقيمة في القلب يصبح الإنسان خالداً ؛ ويتَحد ـ وهو في هذا العالم ـ بالنفس الجامعة الشاملة (Brahman) . كما يغدو جسده شبيهاً بذلك الجِلْد القديم الذي تتخلى عنه الحيّة هناك عند بيت نمل » .

ـ « علينا أن نعود إلى وطننا الأصلي ، إلى النفس الشاملة الجامعة

(برهمن) ، فِعلَ ذلك الذي عُصبت عيناه وأُخِذ من وطنه إلى مكان بعيد . هناك عليه وحده بعد أن سُمحَ بالعودة ، البحث بلا ملل ولا تعب عن بيته الأول » .

ث / تكثيف الذهن حول العالَم اللامادي : عديدة هي المعلومات والوسائل المفضّلة الموجودة في كتب الأوبانيشاد بغية تعويد الإنسان على الذوبان في اللانهاية والاتحاد في النفس الجامعة ؛ أي الوصول إلى الانعتاقDélivrance . لنتذكر هنا أشهرها الذي هو : اليوغا . ولنتذكر ، أيضاً ، أنه لا يكفي أن نعلم ؛ لا بد من الانتقال إلى الفعل ؛ أي يجب أن نعيش وفق ما نعلم . بذلك نبلغ « الكمال» و«الوجد » ، والاتحاد .

ج / السلبية في عقيدة الاتحاد بالكائن الأسمى (الذات العليا) : عديدة هي نصوص الأوبانيشاد التي تدعو للتخلّي عن العالم ، والانقطاع إلى التأمل . ولذا فمن السهل القول بان الفلسفة الأوبانيشادية هي سلبية ، تنبذ الواقع ، انعكافية ، صوفية ، غير عملية . والإنسان الكامل ، في تلك العقيدة ، هو الذي يعمل على الاتحاد مع النفس الجامعة ؛ وليس هو الذي يبني ويقيم في الدنيا ويكافح فيها . وليس العمل هو الذي يكوّن النشاطات الفعلية أو الحياة المجتمعية في ذلك المثَل الأعلى .

نحن هنا ، باختصار ، إزاء فلسفة عازلة ، منعزلة ، لا إجتماعية ، لا مجتمعية . فالمثل الأعلى الواجب تحقيقه هو بلوغ القداسة التي هي تسوّل بعد التخلي عن النظم العائلية والإنفكاك التام من المجتمع والناس والعيش في الغابة . وليست تلك الفلسفة هدّافة إلى المنفعة البدنية أو السيطرة على الطبيعة ؛ ولا هي نَظَرٌ من أجْل النظر .

ح / لا عمومية الدعوة للتخلي ، مخفّفات من حدة المضاد للمجتمع : من الواضح في الفكر الهندي ذلك الاتجاه لنبذ الدنيا والواقع ، الطبيعة والجسد . والحقيقي أنّ النصوص الداعية لقبول العالم قليلة ، لكنها موجودة ؛ وتعني أنْ ليس كل إنسان مطالَباً بأن ينعكف . ثم إن الانعكاف نفسه يأتي بعد أن يكون الشخص قد تَعلّم ، وأسس عائلة ؛ مما يدل على أن التخلي يَجري بعد قبول للعالم وحياة إجتماعية قصيرة(١) .

---

(١) را . : جابالاJâbâla أوبانيشاد . فنجد مراحل حياة الرامي إلى بلوغ القداسة حيث التسوّل =

خ / **التصوف ومبادىء الأخلاق ، آداب منظِّمة للعلائق والسلوك :** يُستخلَص من بين أجمات التعاليم الهندية « أنساق » من الإرشادات ، وأجموعات منظَّمة من التوجيهات . ونجد نظَراً في الأخلاق أي وصايا وقواعد تُمَنْهِج الفعل الصالح في سبيل الحفاظ على المجتمع ، وتنادي بالابتعاد عن الشر والإخلال بالنظم وما إلى ذلك من مُنظِّمات للسلوك الفردي داخل المجتمع . وهذه المبادىء مبعثرة في الفيدا والأوبانيشاد وبقية الكتب المقدسة . فهناك واجبات دينية ، وقواعد عامة ، وآداب عمومية : مثلاً واجب علينا الاعتناء بالضيف وبالأهل . . . ومن الواجبات الأخرى : حفظ اللسان ، عدم النميمة . . . ؛ لا تَتعدّى على ما ليس لك ، لا تَقتل ، حافِظ على الصدق ، الخ .

أما التصوف ، أي عقيدة tat tvam asi (أنتَ ، هو ذاك) التي تدعو للاتحاد بالنفس الجامعة (أي الكائن الأسمى) ، فهي عقيدة لا تقول بوصايا أخلاقية . هي لا تقول : القتل ممنوع ، لا تدعو للحفاظ على القيم أو أسس المجتمع ، أو ما إلى ذلك . . . التصوف هنا هو لا نشاط ، لا عمل ؛ وهو انعكاف ، وتأمل في سبيل الاتحاد . فالقضية أسمى من الأخلاق أو هي لا تهتم بالمجتمع ولا بالأخلاق . ذلك أنه ، وفق تلك العقيدة ، الصوفي أسمى من المجتمع : لا يهمه ما يحصل في الواقع ، إذْله عالمه الخاص .

د / **وحدة الوجود :** يَبرز هذا المبدأ من خلال المبادىء السابقة التي تتصل به اتصالاً وثيقاً : فمبدأ خلق الكون أو انبثاقه من الله ، ثم الاتحاد بالذات العليا ، والمبدأ القائل بأن الذّات في الإنسان تسعى للعودة إلى الذات الأسمى[1] ، كل ذلك مبادىء توضح لنا معنى عقيدة وحدة الوجود التي وُجِدت في الهند منذ بدأت الهند تعطي ، ولم يتخل عنها المصلِحون في الفيداوية ولا في

= يكون في قمة تلك المرحلات التي تبدأ بالتعلّم والصلوات ، ثم يجري الانتقال إلى الحياة العائلية مع طقوس دينية ، ثم اختلاء نسبي مع إبقاء على علاقات خفيفة مع الزوجة ، ثم القمة حيث التسوّل المقدس .

(١) تورد الأوبانيشادات كمثال على ذلك عدة تشبيهات ، منها : الغيمة والماء ، النار والشرر ، العنكبوت ونسيجها . ففي تلك الأمثلة لا تقوم اختلافات بين المصدر وما يصدر منه : بين النار والشرارة ، الخ .

الفيدانتية . بالعكس ، فقد كان الحكماء الهنود يتبنّون وحدة الوجود بشكل أساسي في فلسفاتهم أو تأمّلاتهم . إنّ نفي الإزدواجية لمن أشد ما يميز الحكمة الهندية الفيدانتية ، والقول بتجاوز ذلك في سبيل واحدية (وحدة بين سائر المخلوقات والله معاً) يَعدّونها المَثَلَ الأعلى في الأحكام على الإنسان والطبيعة ، في التصورات عن الوجود والألوهية .

ذ / القيمة الإيجابية لعقيدة الاتحاد : وُجِد التصوف في أمم شتى ، وأمكنة مختلفة : إنه سعيُ الإنسان نحو اكتشاف المطلق والاتحاد فيه . لقد وجِد على هذا النحو في الأديان السماوية ، وفي الهند ، وفي الصين ، إلى حد ما (الطاوية) ، إلـخ . وكما سبق ، فالتصوف الهندي موصوف بالتشاؤم وبإهمال العمل . إلا أنّ أبحاثه في : المطلق ، الفلسفة التأملية ، وحدة الوجود ، والتمييز بين ذات عليا وذات في داخل الإنسان يكون فيها شيء من تلك النفس الشاملة الجامعة ، وبعض الأفكار الأخرى المتشابهة ، كلها دليل على غنى تلك الفلسفة وسُمّوها في قطاع إنساني هو شامل ، عالمي ، وذو مستوى فكري عميق . كما أنّ العديد من الفلاسفة[٢] ، بل وبعض أنواع التصوف ، قد اكتسبوا من تلك المجالات أفكاراً أغنت الفلسفة العالمية والتصوف عامة . وفي ذلك التصوف الهندي ، أخيراً ، يَبرز اعتزاز إنساني بأنّ في الذات البشرية جزءاً من الذات العليا . وهذا ما لا نلقاه في فلسفات وأفكار أخرى عديدة خارج الهند .

ر / التناسخ (Samsara) : تحتل هذه العقيدة منزلة أساسية في الفكرالهندي ؛ بل ولعلها تميّز ، وإلى حد بعيد ، الشخصيةَ الهندية . لا نجد عقيدة التناسخ في الأناشيد الفيداوية التي تتكلم عن أن عدد الأضاحي هو مقياس الفضيلة . فالنفوس قبل وصولها إلى السماء ـ حسب تلك الأناشيد ـ تقيم في القمر وتبقى فيه ؛ من هناك منها ما يَهبط مع الأمطار ، ومنها ما يصعد إلى السماء . هذا هو الشكل البسيط والأول للتناسخ . والسؤال الآن : من أين أتت تلك العقيدة ؟ هل هي هندية صميمة ؟ هناك من يشك في ذلك ، ويظن بالأصل الكلداني لها ؛ ولعلها حسب البعض عقيدة سكان الهند قبل الفتح أي الدرافيديين (Dravidiens) . ثم لماذا تعود النفس إلى جسمها ثانية ؟ تعود لتأخذ جسداً جديداً ، وثالثاً ، وتاسعاً ، و . . . ، و . . . ، لأنها لم تُشبع في

(٢) شوبنهور مثلاً .

الأول جميع متطلباتها وميولها ؛ ولأنها لم تؤدِّ واجباتها أو تنتفع من أعمالها التي قامت بها في الجسم الأول . وإذن ، يَسقط التناسخ عندما تُشبع النفسُ كلَّ ما ترغبه ، وتقوم بكل ما عليها بغير شرور أو بغيرآثام . عندها فقط تنعتق من حلقات التجسد ، وتتحد بالإله براهمن . ومع أن النفس تنسى ما حدث لها في حياة سابقة ، فهي تحاكَم على ذلك .

نلاحظ الآن أن هناك تناقضاً بين التصوف حسب الأوبانيشاد (أو الاتحاد وفق : أنت ، هو ذاك / tat tvam asi) وبين التناسخ ، فما هو؟ يَبحث التصوفُ في العودة إلى الذات العليا (الجامعة ، الشاملة) . ثم إنّ ذلك التصوف لا يَبحث في الانعتاق من التجسّدات المتوالية ، ولا في التحرر من العالم . فهدفه ، كما قلنا ، سابقاً ، هو التغلب على العالم بأن نتحد في الآتمن (النفس الجامعة) . لكن الذهن الهندي وفّق بين الأمرَيْن ؛ وجعل من المفهومين واحداً ، فنتج ما يلي : يتحقق الاتحاد مع الآتمن خطوةً خطوة ، وتناسخاً بعد تناسخ ، إذا قام الإنسان بالأعمال الخيّرة والسلوكات الصالحة . أي أن الأخلاق تَدفع بالنفس ، في كل جسدٍ تَحلّ فيه ، نحو الاتحاد المذكور . لكنّ الأخلاق هذه لا تؤدي دفعة واحدة إلى الاتحاد بل إلى حياة أسمى في جسد أسمى ؛ ثم هكذا دواليك ، حتى تصفو فتبلغ الغاية الرفيعة وتَتحد بالآتمن .

بذلك حافظت الطبقة الفضلى الأولى على فهمها للاتحاد وللتصوف ، ومن ثم على حقوقها وامتيازاتها . وكأنها أوحت للطبقات السفلى بأن الأفراد يستطيعون بلوغ حياة أفضل عن طريق ممارسة الأخلاق والأعمال الصالحة ، وانهم يستطيعون بلوغ طبقةٍ أعلى بناء على تلك الممارسات . وهذا الاعتقاد أقام شبه لحمة ، نوعاً ما ، بين طبقات الهند . وحافظ الهندي على القول بحقيقة باطنية لا تَقبل العالم (الأوبانيشيد ، التصوف) ، وعلى حقيقةٍ أخرى تَقبل العالم وتحافِظ على المجتمع والأخلاق . ومع الزمن ، وبحكم الظروف المجتمعية حيث نظام الحكم وتَحكّمُ الكهنوت ليسا لمصلحة الفرد ، فقد ضَعف الإلحاحُ على الاتحاد بالنفس الشاملة (الآتمن) واشتد الاهتمام بكيفية الانعتاق (موكْشا) من سلسلة الحياتات المتوالية قبل الوصول إلى ذلك الاتحاد . ولعل ذلك الانعتاق المطلوب بالحاحٍ ذو علاقة قوية بالظروف المعيشية التاريخية القاسية للهندي ، مما يجعله يتمنى التحرر من الجوع والآلام والعبودية .

القسم الرابع

الفلسفات الهندية في الكتب المقدسة

١ ـ ملحمة الرامايانا :

تكثر الرواياتُ والأخبار والأعمال الخيالية في الفكرالهندي . وتختلط الأساطير والخبريات والقصص بالوصايا والأخلاق والمعلومات المتفرقة والطقوس . ونستطيع الكلام عن وجود بعض الملاحم . تُعتبَر الرامايانا ، بعضها أو كلها ، أقدمٍ من المهابهارتا . ومن أهم شخصياتها الملك « راما » وهي ملحمة قديمة جداً ؛ مؤلِّفوها عديدون ، وعملوا على أزمنة متعددة . تبحث في كل شيء ؛ وفي الفلسفة السياسية الهندية : تولية الملوك والحكام ، واجبات الحكام ، السلوك الفاضل للمتنفذين ، آداب عامة ، وصايا أخلاقية سياسية تهدف لإقامة الحكم والاهتمامِ بشؤون الشعب . فما هي خلاصة الرامايانا ؟

١ ـ راما : المَلِك . شيتا : زوجته .

٢ ـ كان يجب أن يكون هو ، راما ، المِلك (لأنه عاقل ، يقوم بواجباته) لكن خالته أرادت ابنها (بهارت) مطرحه ، فنفت راما إلى الغابة . الأب مات حزناً على ابنه المنفي .

٣ ـ بهارت لم يقبل بذلك ، ففتش عن أخيه . وأحضر نعلي أخيه ليحكما . هذا من جهة . لكن :

٤ ـ اتجه راما نحو الجنوب الهندي . فَعَشِق رافن ملك سيلان زوجة راما أي شيتا . ثم خطفها (هو بلون أسود ، درافيدي) ؛ لم تَقْبل به .

٥ ـ حزِن راما وهاجم رافن (بقيادة قائدٍ هو قرد) . وقتله ثم أحرق جثته .

٦ ـ سلّم راما الحكم (بعد رافن) للملِك الذي عاونه .
٧ ـ رجع راما إلى حكم بلاده .

هنا نلقى ، كما يَبرز ، الفنّ السياسي الهندي الذي يدعو للعدل ، والاهتمام بالمصالح العامة ، ووسائل كسبِ ثقة الناس . وتَبرز الملحمة غنية بالأخبار ، كَثّة وكثيفة . ثم إنها وصفُ حوادث بلغةٍ جميلة (شعرية) ، ولم تُسجَّل إلاّ بعد المسيح (القرن الخامس) . وتوحي ، إن شئنا المقارنة ، بملحمة الأوذيسة ؛ وبالسير الشعبية العربية مثل : عنترة بن شداد ، الظاهر بيبرس ، الأميرة ذات الهمة ، الملك سيف ، الخ . . .

٢ ـ المهابهارتا : Mahabharta

أبطال هذه الملحمة (ماها : كبير ، بْهارْتا : كتاب) هم أبناء الآلهة التي تحدثنا عن بعضهم عند الكلام عن الكتب الفيداوية . تعود الحوادث الموصوفة إلى حوالي الـ ٩٥٠ ق . م .[١] ، حيث اختلَف على الحكم (في هستنابور ، في شمال الهند) ابنا الملك :

أ / كان يجب أن يعود المُلك إلى الولد الأكبر ، واسمه دهيراتا راشترا ؛ لكنه كان أعمى . لذا انتقل الحكم إلى أخيه بانْدو .

ب / الحاكم باندو أخطأ ، فحكم عليه بالنفي . وكان عنده ستة أولاد (من الصبيان فقط) . فاستلمَ الحكم أولاد أخيه الأعمى وكانوا مئة (من الصبيان ، أما البنات فلا نعلم شيئاً عنهنّ) .

ت / نشب الاقتتال إذن بين أولاد الأخوَيْن .

ث / بعد بطولات عديدة تَوصَّل إلى الحكم أولاد الأعمى ؛ فنفوا أولاد عمهم (باندو) إلى الغابات حيث الوحوش وجمال الطبيعة أيضاً . كان معهم الإله فشنو متجسداً في كَرِشْنا[٢] .

---

(١) أو فيما بين ١١٠٠ ـ ١٣٠٠ . وهنا يكون تدوينها مُعاداً إلى حوالي الـ ٣٥٠ ـ ٥٠٠ ب . م .
(٢) سرق للفتيات ثيابهن ، ولم يُرجعها إلاّ بعد العهد بأن يقدّمن له الشعائر ويقِمن ببعض الطقوس .

ج / بعد انقضاء المدة المطلوبة ، ١٢ سنة ، عادوا للجهاد .

تغزر ، في هذه الملحمة ، قصص خيالية . وفيها قوانين ، وأحكام مختلفة ، وآداب ، وأخلاق ، ودعوة إلى بعض الفضائل . . . إلا أن أهمّ قطعة ، من الباب ٢٥ حتى ٤٢ في تلك الملحمة ، هي بْهاغافاد جيتاBhagavadgita (الأنشودة الإلهية) . وفي هذه الأنشودة نجد التعاليم العملية والفلسفية الوفيرة ، ونقد الوثنية المتفشية ، وبعض الطقوس ، وعقيدة وحدة الوجود ، والسلبيات المعروفة في النتاج الهندي السابق على تاريخ الملحمة .

تُعَدّ ألْـ بهاغافاد جيتا أول مجموعة هندية نقلها ولكنز (١٧٨٥) إلى الإنكليزية . ومن هنا كان الاطلاع الأوروبي الأول عليها ، وبالتالي فقد كان الإعجاب بها شديداً . ففيها وجد الأوروبيون فكرة الإله الشخص ، والمحبة (بهاكْتي Bhakti) ؛ بل وقربوا بين كرشنا والكريسْت (christ) أي المسيح ، وهنا فسَح البعض مجالاً للظّن والكلام (للمثال ، را : رأي ميخائيل نعيمه في علاقة بين المسيح والفكر الهندي) .

٣ ـ الملاحم الهندية والملاحم اليونانية ، والعربية :

لا شك بوجود بعض الشبه بين النوعين مما يقرّبهما رغم اختلافات الظروف والتاريخ . فنحن مثلاً نجد هنا وهناك :

أ / تدخل الآلهة وتحزّبها إلى جانب هذا البطل أوْ ذاك ؛ ومن ثم تكلُّم تلك الآلهةُ الناسَ وتوجّههم بتعاليم نافعة لهم .

ب / من جهة ثانية نجد هنا وهناك حياة بدائية بسيطة في مجتمع غزوات ومواشٍ وخيول ، وتسجِّل الملاحمُ العاداتِ والتقاليدَ والهمومَ والقصص الخيالية . فالملحمة سجل لعاداتِ وأساطير الشعب ، وحتى لطقوس واحتفالات ومعتقدات متنافرة .

ت / هناك تشابه في الكتابة وفي الانتقال من موضوع إلى موضوع . وفي جميع الأحوال ، فالقيمة الأدبية لكلِ ملحمة ـ هنا أم هناك ـ لا يُشكّ فيها . . . باختصار هناك تشابه في القيم والمُثل ، تشابه في النفي والتزيّد ، وتشابه في النواحي الأدبية . ولعل الرامايانا تناظِر ، بحسب بعض الدراسات المقارنة ،

الأوذيسة (Odyssée) .

وإنْ شئنا تشبيهاً بين الملاّحم الهندية والملاحم العربية المتمثلة في السِّيَرَ البطولية إستطعنا إيراد الكثير : في طريقة الكتابة حيث الاستطرادات ، وتسجيل العادات والقيم ؛ وفي تدخّلات القوى الغيبية ؛ وفي وجود الأبطال المساعدين والأبطال الثانويين ؛ وبخاصة في خضوع قصة عنترة هنا والرامايانا هناك إلى بنية بطولية واحدة : صعوبات حضور البطل ، فالتغلب على الصعوبات ، فحل المشكلات ، فالفرح ، إلخ[1] .

---

(١) قا : زيعور ، قطاع البطولة والنرجسية . . . ، دار الطليعة ، ١٩٨٢ .

القسم الخامس

حكم عام

لم تُقبل ـ طيلة فترةٍ طويلة ـ في الجامعات إلا للاستكمال التاريخي وللتوضيح وما إلى ذلك من غايات ثانوية ؛ أي أنها كانت تؤخذ على أنها قسم مما أعطاه العقل في العالم . أهمِلت طويلاً ، ولم يجدوا فيها في البدء ما هو مهم ، ما هو فلسفي . قالوا مثلاً إنّ القول بفلسفة هندية هو لا منطقي ولا فلسفي . واستمر ذلك الإهمال ، بل والجهل مع التهجّم ، إلى أن اطُّلِع على الفكر الهندي بشكل عميق من قبل الأجانب ثم بفعل ما قدمه الهنود من تعريف ـ عبر اللغة الإنكليزية ـ بأفكارهم وفلسفاتهم .

ثم اتضح أن أي تعريف بأفلوطين ، مثلاً ، لا يجوز أن يكون دون الاطلاع على الأفكار الهندية . هنا بدأت تأخذ مكانها وتجد المهتمين . ثم بعد الحرب العالمية الأولى ، والثانية ، كان من قال بان في الفلسفة الهندية خلاص العالَم من سلطة الآلة والقنبلة والضحالة في الشخصية في المجتمع الصناعي ؛ فرأوا فيها بلسمةً لجِراح الحرب ، جراح الجسد والنفس والمجتمع الآلي والزِّرّي .

نحن لا ننفي أنّ الفلسفة الهندية ممزوجة باللاهوتيات ، والتعاليم الأخلاقية ، والآدابية السلوكية ، والطقوس . . . واهتمامها الأول بالتصوف ، بالاتحاد مع الأشمل ، بالانطفاء ، بما هو باطني ، بالتخلص من التناسخات . وبذلك فالعقل فيها ليس بالمنزلة الأولى ؛ ولا هو قائد . وهنا تبدو الفلسفات الكثيرة تلك وكأنها نهجٌ في الحياة ، لا فلسفة بالمعنى الدقيق أو « اليوناني » المحض . إنْها حكمة ، أو هي اتجاه في الاعتقاد والسلوك والعيش والحكْم ، على

العالم . لا تسعى لبناء العالم ولا لتحديه ؛ ومعظمها لا يقبل الواقع والمجتمع أو الجسد والحياة ، والسعي لأن تكيِّف الباطن وفقاً للعالم الحسي .إنها تحوِّل القلبَ لا العقل ، والإنسان لا الخارج ، والذات لا الموضوع والظروف . . . بكلمة تلخِّص وتكثِّف ، إنها أفكاريات متشائمة ، في معظمها ، وسلبية . الألم والخلاص منه من أهم مبادئها ؛ فالدنيا شرور وعذاب وخضوع لطبقات عليا . بكلماتٍ وبمصطلحاتٍ حديثة ، لا نلاحِظ اهتماماً كافياً بالعمل ، ولا بالمادي ، ولا بالنفعي ، ولا بإرادة النجاح والكسب وتطوير المجتمع والشروط .

ومن خصائصها أننا لا نجد فيلسوفاً ، إلى حد ما ؛ بل نجد فلسفات . فَلَكأنّ قيمةَ الشخص أقل وأدنى من أن يَشتهر . والحكمة شفهية . تنتقل بأيد معينة ، في الهندوكية مثلاً . والقصص هي التي جَمعت ثم دَوّنت الفلسفة . لَمْ تُطلب الفلسفة لذاتها ، فكأنّ الآداب والقصص والأقوال الجميلة كلها ، في الهنديات ، من الفلسفة .

وبحسب فكرنا العربي فإن قولها بالمايا maya لا يُقبل . إذ كيف نقبل الأنيتا والأنيكا anica مثلاً ؟ثم إن تشاؤمها وسلبيتها خلخلةٌ للإنسان ، أو أخْذ لجانبٍ وحيد واحدٍ منه فقط ، وقتل لإنسانيته . وكذلك فإن الانطفاء (أو الموكشا عموماً أو الاتحاد بالذات العليا) ليس عملياً ولا إجتماعياً ؛ الفلسفة أكثر من ذلك ، وأعقد .

يتجلّى ، في الهنديات ، الغموضُ الذي هو أشدّ من الوضوح فيها . يَبرز عدم اهتمام بالجسد مع أنه ، عندنا اليوم ، لا ينفصل عن النفس . أخيراً ، نحن هنا أمام فلسفة متمسكة بالقديم : السلطة فيها لما سبَق ، وللكتب المقدَّسة والعادات ؛ ونقف هنا أمام فكر لعله لم يُعْطِ في المجال العلمي ـ والمجالات العقلية عموماً ـ شيئاً مهماً أو ، على الأقل شيئاً يوازي ما أعطاه في عالم الأدبيات[١] .

بيد أن تلك النواحي السلبية في الهنديات لا تخفي عنا إيجابياتٍ عديدة منها : اكتشافها للمطلق ، الذات الشاملة لا تخضع لمكان ولا لزمان أو حواس . وذاك ما يوازي المطلق في الفلسفات ، أو الله في الأديان السماوية .

---

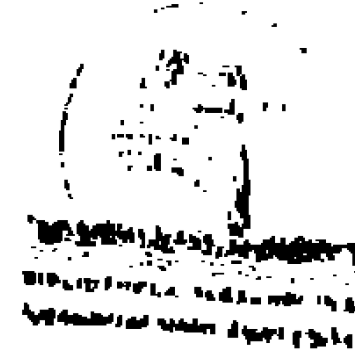
(١) لا يُنْسى هنا بالطبع ، عطاءات الهنود في الحساب وفي الفلك . . . ثم نظريتهم في الذرّة (ânu) .

والأفكار الهندية' نافعة : فلا غنى عن الاطلاع عليها لفهم الهند أولاً ، لفهم أفلوطين ، لفهم التصوف عموماً ، ولفهم نظريات فلسفية أوروبية عديدة حول المطلق والمعرفة والسلوك والتوجّه . ثم إننا لا ننسى هنا أنها تبني الإنسان من وجهة قيم القلب وتلحّ على مُثُل هي : التسامح ، الشفقة ، الروحانيات ، المحبة ، اللاعنف ، الباطن وعدم الخضوع للشهوات أو اللذائذ والمصلحة المادية أو الفردية الصِّرفة . إنها تهذيب للنفس والبدن تهذيباً يقوم على القهر والتنظيم ؛ وتقدِّم نظراتٍ ثاقبة حول السلوك الأمثل ، والطبيعة الإنسانية . . . وهكذا فإن الهنديات دعوة للإنكباب على الداخل ، واكتشاف ما في داخل الإنسان أو ما هو خاص بالإنسان ، وإيمان بالحدس وبالقلب ، واعتناء بالرمز والخيال ، وتوحيد للسلوك والفكر ، ونهج يدعو لتطبيق ما نؤمن به ، أي للصدق مع الذات . كما أننا نرى اهتماماً بالتنظير في عالم النظر ، أو في النفس والعقل والأفكار .

الفكر الهندي نهر عارم جرف في مجراه متناقضات الأفكار والمعتقدات والطقوس والتجارب . وحدّ بين تقديس الدويبات والأسفار الصوفية والمعبودات والعِباد . . . واهتمّ بما هو مجهول ، بالاتحاد مع البرهمن ، بما هو غير الواقع أو ما بعد الحرْف والجسد . فالواقع ـ في الفلسفات الهندية ـ والشخصية ، والزمان ، والفكر ، من فعل الحواس وما تعكسه : الشخصية هي لا شخصية ، والفكر وهم ، والواقع وَهْم [فَلْنتذكَّرْ : أنيتا ، أنيكا] . لا إزدواجيات ، لا عابد ومعبود ؛ فالوحدة أساس وغاية . . .

والآن ، بعدما سبق ، ما يكون الإنسان الكامل في الفلسفة الهندية ؟ ما هو الفيلسوف ، أو الحكيم ، أو المثَل الأعلى والمنشود ، أو القيمةُ الأولى والأساسية في الإنسان ؟ إنه ذلك المتحرر أي ، كما رأينا ، الذي انعتَق من الجسد والعواطف ، من الأزدواجيات . فالحكيم ، العارف ، الإنسان الكامل ، هو من لا جسد ولا فكر له ؛ هو الإله على الأرض ، والإنسان الذي إله أو الإله الذي إنسان . إنه المسيطِر على ذاته لا على العالَم ، والمتأمِّل لا المنخرِط في المجتمع ؛ الرافض للرفاه واستجلاب المنافع ، وإشباع اللذائذ . . . الفيلسوف الهندي لا يسعى لمصلحةٍ عملية هي ، اليوم عندنا ، غاية الغايات . لا تتحكم فيه الحاجيات اليومية ، ولا إرادة الاكتساب والاندماج والاستنفاع ، ولا عباده العمل أو التوجه صوب العملي والواقعي والتَّرَفي . لم يُرِدْ القوة والغنى المادي المحسوس ، ولا الوفرة . إنه ، من

هذه النقاط ، يتلاقى ، إلى حد ما ، مع الفلاسفة القدامى الذين نظراء فلاسفتنا العَرَب والمسلمين ، وضعوا للفيلسوف غاية غير الغاية التي تدعو إليها الحضارة الغربية في شقيها البضائعي والفكري ، أو في النظام العالمي والراهن . وفي نظري ، لا تكون الاتزانية إلا في تجاوز النظرتَينْ ، وفي الأخذ الجميعي للإنسان وحيث تتفاعل المواقف المتناقضة دون تغليب لبعضها على أخَر في الطريق إلى الجديد ، إلى الإتزانية ، إلى الفلسفة التي لا تلغي النشاط ولا ترفض الجسد والواقع والجماعة والعمل . فالفلسفة تقويض وتجاوز ، وبحث في القوانين المفسِّرة والمطوِّرة .



الفصل السادس

البهاغافاد جيتا(*)

(*) نحاول أدناه ، كما في كل هذا الكتاب ، قراءة الفلسفي من خلال إعادة اكتشاف الأسطوري والأدبي ، أو الرمزي والحكاية ؛ وهمّنا أيضاً إعادةُ ترتيب العلاقة والحدود ، النُّظم والطرائق ، بين الحكمة العملية والحكمة (العقل) النظرية ، بين الإيديولوجي والفلسفي . فالفلسفي مرادنا الأقصى ، والنَّظر الأشمل والأعم تفسيراً أو تغييراً . يهمّنا ، إذن ، الفلسفي من وراء حروف ونص الميامر الواردة في الـ بْها غافادجيتا . تتكون الآية (الميمر) من ٢٠ ـ ٥٠ كلمة ، الفصل الأول مكوَّن ، للمثال ، من ٤٦ مَيْمَر .

١ ـ الفكر الفلسفي يتجاوز الاسطوري والأدبي :

بَدت الهندوكية نهراً من العبادات والمؤلّهات التي منها الدرافيدي الأصل (شيفا ، كالي السوداء ، كرشنا الأسْوَد . . .) ؛ ومنها الوثني الشرْكي ؛ ومنها ما قد يُعتَبَر من الهندوكية الموحِّدة وبخاصة ابتداء من الهندوكية المحدثة حيث فشنو وشيفا وبراهما يشكلون وحدةً مثلثة أو ثالوثاً في وحدة . في ذاك التثليث الهندي يأخذ الإله ثلاثة أسماء ، ويكون كل اسم متوافقاً مع صفةٍ (أو نشاطٍ ، أو وجهٍ) من صفات وذات الإله الواحد. وتترافَق ، مع غزارة الآلهة والمؤلّهات ، غزارةٌ في الإنتاج الكتابي . وهنا تجتمع القصص ، والخلاصات المعرفية ، والنظرات في الإنسان والكون ، والأسطوريات ، والمعلومات التراثية . نجد كل ذلك في لون أدبي ملحمي وأسطوري لا يخلو من الآراء العلمية ، والوسائل المستعمَلة في شتى مجالات المجتمع والنشاط . في غمار تلك الغابات « الأدبية » الكثيفة ، تبرز ملحمتان هما المهابهارْتا والرامايانا اتصفتا بالشهرة الأوسع والترجمات الأكثر إلى لغات العالم .

في المهابهارتا ، وهي مترجَمة إلى العربية ، روايات وأساطير وتعاليم ووصايا وأخلاق وفن وأدب وعلوم الخ ؛ كما نجد فيها الأستطرادات الجمّة ، والسَّرد ، والأسماء الصعبة المتشابهة والكثيرة . . . وحيث أننا في مجال قراءة وإعادة قراءة الفكر الهندي، أو في مجال الاهتمام بالفكر العائد إلى الفلسفة، فإننا نكتفي بالتحليل وإعادة التحليل للفكر الهندي الخاطف في الـ بهْاغافاد جيتا[1] . تعني الكلمة

(١) المقصود بالنصوص المقدسة في الهندوكية : الرامايانا ، المهابهارْتا ، قوانين مانو ، ألبْها غافاد جيتا (أو : غيتا في بعض الترجمات العربية) . إكتفينا هنا بنظرة على البهاغافاد . وقد أشرنا ، هنا =

نشيد السعيد ، نشيد المولى . والعنوان الكامل هو : شريماد ـ بهْاغافادْ ـ جيتا ـ أو بانيشاد. وذاك معناه: العقيدة السرية المعطاة في أناشيد السعيد الماجد . وهي أناشيد وقصائد شهيرة ذات طابع تعليمي ، تروِّج لعقيدة ينادي بها ذاك السعيد ، الذي هو الإِلّه كْرِشْنا والذي هو مظهَر من مظاهر تجسّدات الإِله الخالق والحافظ والهادم للعالَم ، والذي ظهر في دور الحوذي عند أرْجونا (رئيس أسرة باندافا) .

تتألف البْهافاغاد جيتا من ثمانية عشر فصلاً قصيراً تشكّل جزءاً من المهابهارتا . وبذلك تظهر تلك الأناشيد كما ولو أنها دخيلة على المهابهارتا ، أو كما ولو أنها قائمة بذاتها . فكتّابها كثيرون ، والإضافات تبدو متراكمة . تبدأ هذه القطعة عندما يتأهب الجيشان المصطفان للالتحام ، قبل أن تُقرع طبول الإقتتال حيث يُعرب أرجونا ، رئيس الباندافا ، عن رغبته في أن يقوده سائق عربته إلى ما بين الجيشين كي يلقى نظرةً عجلى على كتائبه وكتائب أعدائه الكورافا (Kourava)[1] . وبين هؤلاء الأعداء شاهد أصدقاءه وأقاربه وأبناء أعمامه ، وذويه وأبناءهم ؛ فاستبدّت به عواطف الشفقة والحسرة والتأسّف مما أخمد همته ، وجعله يتساءل عن ضرورة متابعة المعركة . في تلك اللحظة كلَّمه حوذيّه نافخاً فيه روح البطولة ، محمِّساً ومشجِّعاً . تلك الأقوال البطولية هي ما يسمى الـ : بهاغافاد جيتا ؛ ذلك أنّ السائق لم يكن سوى كرِشْنا نفسه[2] .

تمثّل تلك الأناشيد تَبنّي الفكر البرهمي ، خلال فترة الأوبنيشادات ، للصياغات الفلسفية والدينية أيضاً القائمة في التراث الهندي السابق على الغزو

وهناك ، بالماحات ، إلى النصوص الأخرى التي لم ترد في هذا الفصل .

(١) عنوان الفصل ، وهو من ٤٦ آية (Verset) ، هو : « في حقل معركة كوروكْ شوتْرا » . هنا وصف للقوى المتجابهة ، وتفجّعات أرْجونا . الفصل الـ ٥ بعنوان : كارْما يُوغا ، ٦ : سانْكْهْيا يوغا ، ٧ : معرفة المطلق ؛ ٨ : بلوغ المطلق . . . الفصل ١٣ بعنوان : الـ بْراكْرتي والـ بوروشا والوعي ، الفصل ١٤ بعنوان : الغونات الثلاثة . . . الفصل ١٧ عنوانه : فروع الإيمان ، الفصل ١٨ : التخلّي الكامل .

(٢) تُذكِّر « رواية » كرِشْنا بما يَرد عن الأبطال في العالم حول : المولِد ، الأهل ، الأقران ، التفوق منذ الطفولة ، التغلّب على كل الصعاب وعلى المُغريات . . . ؛ فكرِشْنا ، من حيث المولد ، يَرد مع موسى وفرعون وقَتْل كل طفل عند مولِده : كان كامْسا ملِكاً ظالماً يقتل كل مولود ذكر ، والباقي معروف في الإناسة والتصوف، إلخ .

الآري . لقد امتزج تراث الفاتحين وانصهر مع التراث الدرافيدي بانسجام ، بعد قرونٍ عدة من التناحر ثم التنافس على البقاء والسيطرة الفكرية . فالتراث الثاني الخاص بالسكان الأصليين ـ كما نرى بمعرض دراسة الجثيناوية والسمكهيا واليوغا ـ يقيم ثنائيةً حادة بين اللامادي وبين المادة (براكرتي) اللذيْن يجتمعان بفعل التجاور والتشارك . على ذلك يكون التحرر ببلوغ اللاحركة ، أو الجمودالمطلَق ، وإزالة مبدأ يصهر الحياة من جذوره . أمَّا التراث الفيداوي الآري ، فإنه يتَميز بتوحيدية أو بمبدأ يـوحِّد ؛ وهو متعالٍ وفوق كل ثنائية . كما يقول هذا أيضاً بأنّ الحقيقة الأسمى تكمن في تجاوز التمييز الازدواجي (بين مادة وفكر) الذي هو فِعل مجرّد أو عمل من أعمال العقل . وبين ذينك التيارين وحّدت البهاغافاد ـ جيتا . وفي مسعاها التوفيقي والتجميعي يَظهر التناقض أحياناً . وتتضح الإضافات على النص الأصلي كثيرة وبارزة .

وفي كل ذلك يمتزج الفكر والنظر بالتعاليم الدينية والأخلاق . والأسطورة هنا تتغلّب على الفكر المنهجي . وفي جميع الأحوال فإن تأثير البهاغافاد جيتا كان قوياً في الفكر الهندي ؛ ولم يكن بدون إعجابٍ أو ترحيبٍ في الفكر العالمي[1] . البهاغافاد غنية بالأفكار . فمن نظراتها : الإله الشخصي ، إلاله المخلِّص ، المحبة ، إفناء الذات لتخليص البشَر ، التضحية والفداء .

٢ ـ الإله الشخصي المتجسِّد المخلِّص :

البهاغافاد تتبنّى اليوغا والعبادات المعروفة في الفيدا ، والتمييز بين المادي

---

(١) ترجمها إلى الإنكليزية ، للمرة الأولى ويلكنز في سنة ١٧٨٥ . وكانت أول ترجمة لها إلى الألمانية في سنة ١٨٠٢ . تُقرأ في ترجمة فرنسية لـ سينار Senart ، ١٩٢٢ . ترجماتها اليوم إلى لغات العالم كثيرة .

في المتناوَل ترجمة فرنسية (باريس ، ١٩٧٥ ، منشورات بْهاكْتي فيدانْتا) مأخوذة عن ترجمة إنكليزية مع النّصّ السنسكريتي بحَرْفه الأصلي وبحروف رومانية ، بقلم وشرح بْهاكْتي فيدانتا سْوامي پْرابْهوپادا ونقل ذلك الكتاب عن الإنكليزية إلى العربية السيد رابح يونس (بيروت ، ١٩٧٢) الذي أورد رسم النص السنسكريتي بالحروف الرومانية . في الكتاب لوحات عديدة ، ونافعة : بعد الصفحة ١٩٨ ؛ بعد الصفحة ٤٥٤ ؛ بعد الصفحة ٧٤٢ . وضعت الترجمة الفرنسية على الغلاف الأخير أقوالاً ممجِّدة : قول لاستاذ جامعي فرنسي ؛ وآخر للمهاتما غاندي ؛ وثالث لِـ هيغيل مفاده أن البهاغافاد جيتا أرفع من كل الأديان في الهند ؛ قول لِـ أندريه مالْرو .

واللامادي في الفرد وما ينجم بالتالي عن ذلك من مفهوم للحقيقة ولما يجب أن يكون ويسعى له الإنسان . وتأخذ الفهم البرهمي للمطلَق ، المتسامي ، المتعالي ، الواحد ، القائم في كل مكان . والملحوظ هنا هو النظرة للإله : إنّ كرِشْنا قد حلّ في شكل بشري ؛ هبط هذا الإلّه الأرض كي يخلص البشرية . وحيث أنه جاء ليخّلص ، فهو بمثابة إله شخصي ، يهتم بالعالم ويساعد الإنسان ويُفني نفسه من أجل إنقاذ البَشَريّ . ومن صفات الإلّه كرشنا أنه محبة ؛ وبسبب ذلك تجَسّد الكائن الأعلى متسامح ، يتقبل جميع أنواع الإيمان والاعتقادات . لا يتعصب لشكلٍ واحد ومعين من التعبد أو لبلوغ الإشراق . يكفي الأخلاص وحرارة الإيمان : ليس هو إلهاً غيوراً ، ولا غضوباً ، ولا محتِكراً . إنّه يتقبل كل ميلٍ تقي مهما كانت طبيعته . وذاك الكائن الأعلى موجود في كل شيء : « ما هو البذر لكل المخلوقات ؟ أنا هو . ما من مخلوق ، جامد أو متحرك ، يستطيع الوجود بدوني . أنا لعبة الماكرين ، وقوة القادمين . أنا النصر ؛ أنا الجهد . أنا الطهارة الطاهرة »[1] . وحيث أنه كذلك فهو يقول : إنْ للناس الحقّ في أن يختاروا طريقةً للعبادة توافق طبائعهم . إيمان كل واحد يلائم استعدادته الفطرية (قا : التصوف العربي الإسلامي) .

٣ - صعوبة العقيدة على الأفهام والإبلاغ ، توجُّهها إلى البشرية جمعاء :

تشدد البهاغافاد ، مراراً كثيرة ، على أنّ العقيدة التي تَبثّها ، وهي عقيدةٌ تقوم على تعاليم سرية ، موجَّهة للبشرية ، ولخلاص البشرية كافة . كما تشدّد أيضاً على أنها عقيدة مغلقة على الأفهام ، صعبة . يقول كرشنا مثلاً في الفصل العاشر : « أصِخْ السمعَ لكلامي الأسمى . لأنّك عزيز على قلبي ، فإني أوحي لك في سبيل خيرك . لا جماعات الآلهة ولا الراؤون الكبار يعرفون أصلي . أنا أعْرَق قِدَماً منهم ، وأوغَل عهداً . يتحرر من خطايا ويَفلت من الوهم من عَرَفني بأني أنا اللامولود ، والذي لا بداية له ؛ أنا الربّ الأكبر للعالم . . . أنا أصل كل

(١) بهاغافاد جيتا ، الفصل العاشر (وهو من أروع الفصول) .

شيء ، مِنّي ومِني وحدي يَصدر كل شيء (. . .)، أنا الزمان (كالا) ، الهادم الكبير (. . .) » .

٤ ـ كارْما يوغا ، يوغا العمل المنزَّه :

يَهتمّ كرشنا بالعالم ؛ والدليل أنّ ذلك الإله قد تجسَّد ، وأتى يعلِّم عقيدة خلاص . وعلى ذلك فإنّ واجب المرء الانخراط في العالم وممارسة النشاط . وهكذا تبدو البهاغافاد رافضةً للنظريةِ البرهمية التي تَستنتج من علاقة الله بالعالم ضرورة الانسحاب والتخلي ، رفض الحياة والمجتمع .

بيد أنّ البهاغافاد لا تخلو من تيار رافض للعالم ؛ فكأنّها أميل إلى التأرجح بين الانخراط والتخلي ، أو إلى التوفيق بينهما . إلّا أنّها تتخصّص بالدعوة إلى نوع من الفعل اللانفعي (كارما ـ يوغا) أي الفعل الذي لا يَهدف لتحقيق مصلحة شخصية أو إشباع رغباتٍ خاصة استنفاعية . وممارسة ذلك النوع من العمل يكون ممارسة منزَّهة ، روحية ، فوق الأنانية ولا تطلب مكافأة من الآخرين أو من أحَد . ويدعو كَرِشنا إلى العمل والانغماس والنشاط وما يؤمن استمرار الحياة والنوع ، ويدعو الإنسان ليقتدي به فيخاطب أرجونا : ليس التخلّي مرغوباً من الله ، وليس ذلك التخلي ممكناً . فالله يعمل ؛ إذْ خلَق العالم ، ويحافِظ عليه ، وسيهدمه . . . من يحيا فعليه أن يعمَل ، ومن هو في الحياة لا يستطيع أن يبقى فيها إذا لم يَعمل . يجب عدم التخلّي عن العالم . ويجب على إرادة الإنسان أن لا تعمل طمعاً بشيء أو دَفْعاً لشيء ؛ عليها أن تنتظِم وفق مبدأ عام وشامل هو العمل في حد ذاته . ومن التعاليم في البهاغافاد : لا تفكّر بشيء إلّا إذا شئت أن تفكّر بالعمل فقط ؛ عندئذٍ فَكِّر به لا بثمراته . لا تدَع نفسَك مطية الانخداع باللاعمل . من يمارس التخلي الداخلي لا يُبقي له في هذا العالم شراً ولا خيراً (البهاغافادْ ، الفصل الثاني ، ٤٧) . هنا ، في رأيي ، تَظهر قيمة الكارْما يوغا ذات مستوى رفيع . إنه رائع ذلك المبدأ الأخلاقي الخاص بالبهاغافاد والذي يدعو للقيام بالواجب لأنه واجب ، وبممارسة الإنسان لأعماله دون النظر إلى ثمارها أو لمغباتها طالحةً كانت أم صالحة . إنّ الرجل الصالح ، في تلك النظرة ، هو من يتخلّى عن ثمرات عمله أو لا ينظر إليها .

لكن لا بدّ هنا من التوقف لحظة . فذلك المبدأ ، الذي يذكِّر بالمتصوفة

المسلمين ، أو بالأخلاق عند كثيرين (منهم ، للمثال ، كانْط) ، مقيَّد ؛ علينا أخْذه في سياقه التاريخي والإجتماعي . هنا نجد البعض يشدد على أنّ العمل المقصود هو العمل الذي خُلِق الإنسان لأجله ، أو هو الواجبات المترتبةُ على الإنسان بفعل الولادة والطبقة والمهنة . إنّ الواجب هو القيام بالواجب ؛ لكنّ الواجب المعنيّ هو المفروض من قِبَل الطبقة وما شابه ، ومهما كان ذلك الواجب تافهاً أو بغير قيمةٍ تذكَر . فمن يؤدّي الواجبات التي تمليها عليه طبيعته لا يضلّ ولا يغوىٰ . إنّ شخصاً من الطبقة الدنيا ، على سبيل المثال ، مفروض عليه القيام بواجباته ؛ كما كان يفعلها أجداده . فبذلك يصبح شخصاً فاضلاً ، كاملاً في المجتمع . إنه يضيرّ بالنظام المقدَّس إنّ خالف . وحتى البغيّ إنْ مارست مهنتها المحتقَرة ممارسةً وفق القواعد المرسومة ، تستطيع القيام بأعمال تُدهِش . وإذن ، فالعمل المطلوب إتمامه ، أو مبدأ النشاط المقبول ، ليس هو حراً تماماً ولا هو كامل ولا شامل بقدر ما هو محصور ومرسوم سَلفاً ضمن دائرة الطبقة والمستوى الإجتماعي .

في جميع الأحوال ، لا مناص من الإقرار بالقيمة الأخلاقية لمبدأ ينصّ على القيام بالواجب لأنه واجب ودون أيّ اعتبار آخر . لعلّه مبدأ يذكّر بنظرية قلنا إنّها نظرية الوازع المطلق عند كانط ؛ مع كل العِلم بأنّ الأخير أشمل ، وذا نَسقٍ حضارى مغاير وأكثر إنفتاحاً وحرية . كما أن الفكر العربي الإسلامي عرف ، في قطاعه الصوفي بشكل بارز جداً ، ذلك النوع من الدعوة للقيام بالواجب (أو للتكاليف ، ولمحبة الله) لأنه واجب مع رفض كل غاية نفعية وراء وراء ذلك العمل .

وخلاصة ، تحدد البهاغافاد جيتا العمل المنزهَّ على أنه هو وحده ، كما سبق ، الواجب ممارسته . وبذلك فهي تبتعد عن الإفراط والتفريط فيما يخصّ مبدأ اللاحركة الذي أَلَحَّ على الفكر الهندي . إنها ترفض النقيضَينْ : لا تقبل بالسلوك الذي يعمل بغية المكاسب وطمعاً بثمار النشاط ؛ فذلك ما يُبقي الفرد حبيس التناسخات المتكررةٍ ويُبعِد عن التحرر . كما أنها تَشجب ، من جهة أخرى ، النقيض الأخر المتمثّل في اللاحركة المطلق والامتناع التام عن كل نشاط لدى قدِّيسي الجئيناوية أو فهمهم للانعتاق . إن الانعتاق المطلوب هنا هو انعتاق من ربقة ثمار العمل لا من العمل ذاته .

٥ ـ طرائق أخرى لبلوغ التحرر والخلاص ، الـ بْهاكْتي [المحبة الإلٰهية ، العشق الربّاني ، الورع] :

يُقِرّ كرشنا في البهاغافاد بطرائق أخرى ، إلى جانب الكارما ـ يوغا ، تقود إلى التحرر . فيقول : هناك طريقة الدهَيانا (التأمل) القائمة على التركيز والنظر الداخلي بحيث يُدرِك المتأمّل داخل نفسه الذاتَ الآلهية . وهناك طريقة أخرى تُدْرَك بها هذه الذات بواسطة يوغا باتنجالي ، أي مذهب السَّمْكهيا . ثم هناك يوغا مختلفة هي يوغا العمل المنزّه والمجرَّد عن الأغراض (أي طريقة البهاغافاد الخاصة) . أخيراً ، هناك طريقة الذين لا يعرفون هذه الطرائق الباطنية الاستسرارية (ésotériques) ؛ وإنما يكتفون بعبادة الرب، كما تَعلّموها من آبائهم . هؤلاء ، هم أيضاً ، ناجون وإنْ بقوا عند مستوى الوحي كما هو معروف في أسفار الفيدا[1] .

٦ ـ طريق البْهاكْتي :

كما سبق ، توصي البهاغافادْ بوسائل عديدة تبدو أنها متمِّمة ومساعِدة لِلدكارمْا ـ يوغا . من تلك الوسائل طريقة الورع ـ المحبة (بْهاكْتي) أي البهاكْتي ـ يوغا . فهذه الأخيرة تساعد المرء على تأدية العمل المنزَّه ، لأنها استسلام لإرادة الله الذي يَسكن قلب كل كائن . بالبهاكتي يكون الله في قلب الورع ؛ ويكون الورع في الله[2] .

تتلخّص الحكمة البهاكتية بجملة شهيرة يقولها كُرِشْنا : « منّي تَنبثق جميع الأشياء » [مَتّاه شارْ فَمْ بْرافارْتاتْ mattah sarvam pravartate] . وعلى هذا فإن جميع أفراح الإنسان وأتراحه ، رغباته وعواطفه ، آلامه ونجاحاته وما إلى ذلك ، كلها تأتي من الله . ولذلك أيضاً يجب ردّها كلها إلى الله بواسطة البهاكتي ؛ عندئذ يبلغ المرء الطمأنينة . على الفرد أن يجعل الإلٰه ملاذاً ، ومأمناً .

---

(١) بهاغافاد جيتا ، فصل ٢٤٦٨ ـ ٢٥ .

(٢) يقول كرشنا : « أنا الموجود ذاته بالنسبة لجميع الكائنات . فبالنسبة لي لا يوجد شخص مكروه ولا شخص عزيز . لكن الذين يخلصون لي بمحبة وبورع وبتقوى [بهاكتي] فإنهم يوجدون فيَّ أنا ، وأنا أيضاً أوجَد فيهم (بهاغافاد ، فصل ٩ ، ٢٩)

٧ ـ أشمولة ، إعادة قراءة وإعادة محاكمة :

أخذت البهاغافاد الكثير من الطرق التقليدية المألوفة في التفكير ، وفي النظر إلى الغاية الأسمى ، وفي المؤلّهات . . . لقد تَبَنَّت طريق التضحية (كارما ـ مارغا) كما عُرِفت في الفيدا ، وطريق اليوغا ، وطريق السمكهيا ، وطريق المعرفة (جنيانا ـ مارغا) ، وطريق البهاكتي ، والكثير من مناهج الفيدا . . . باختصار ، لقد جاورَت معظم الوسائل الهندية الشهيرة : وحّدتها ، إحتوتها . وعلى هذا فنحن نجد فيها الاصطلاحات الفلسفية ، والمرجعية الهندية المعروفة ؛ فكأنها أشبه ما تكون بخلاصة مكثفة ، أو بعمل جَمّاع يَصهر الطرائق والرؤى الهنديّة الباحثة عن طريق الانعتاق ، عن هَمّ الإنسان في الهند .

أما قيمة البهاكُتي [الورَع ، المحبة] ، ومكانة مفهوم الإله الحيّ الشخصي البشري المعلّم ، وقيمة المحبة ، ومثالية المحبة ، فكلها أمور استحقت إعجاب المفكرين .وكثيرون حاولوا إيجاد المقارنة ، الشبَه أو التوافق ، بين تلك الأفكار في البهاغافاد ومثيلاتها في المسيحية وفي الفلسفة الأوروبية . أما الدراسات في العربية حول المواضيع فما تزال قليلة أو ، بكلمةٍ أصح ، لا تكفي . هذا ، على الرغم من أننا الأقرب ، نظرياً أو مبدئياً ، إلى الهند . فالفكر العربي الإسلامي ، طيلة قرون وما يزال ، ميَّز نفسه وأعاد تطهيرها وتثويرها في الهند . كما يستدعي هنا ، من أجل إعادة التعضية والضبط ، أنَّ الغربي تأثر بنا أكثر مما تأثر بالهندي ؛ وأنّ ذلك الغربي « يستحسِن » ، يقاد بلاوعي أو قسراً ، لتفضيل الهندي علينا ونسبة فكرةٍ ما (نظرية جوهر الفرد ، للمثال) للهنود الآريين (كذا / Sic) وليس للعرب والمسلمين . ومن الصائب أيضاً أن نضع فكرةً أخرى ، تضاف هنا ، أمام الوعيَنة ومن أجل تسليط القراءة النقدية الاستيعابية عليها : تلك الفكرة ، بل الواقعة التاريخية ، هي أنّ الحضارة العربية الإسلامية التأسيسية كانت أكثر انتفاعاً واهتماماً ، أكثر تحركاً وتأثراً ، بالفكر الغربي المتمثّل آنذاك بالحضارة اليونانية . أما مبدأ المبادىء ، أو قانون القوانين ، فهو هنا متمثّل في الرفض العربي الإسلامي للتفسير الواحدي للوعي الفلسفي : لم تكن الفلسفة معدومة قبل اليوناني ؛ وليس اليوناني نبعاً أحَدّياً للفلسفة ؛ أما التفسير الأوروبي الذي يجعل الفلسفة تمرّ من اليونان إلى أوروبا العصور الوسطى ، فالفلسفة الأوروبية الحديثة ثم المعاصرة فهو

تفسير متعصِّب . إنه غير دقيق ؛ وهو آلي ، خطي ، مستقيم ، مرغوب ، إيديولوجي . والفلسفة أسمى وأغنى من التفسير الأوروبي لها ، وأعقد من كل تفسيرٍ مهيمِن أو حَصْراني وواحدي .

الباب الثاني

البُوذيَّة والجائينيَّة

الفصل الأول : البوذية في ميامر وآيات
الفصل الثاني : بوذا بطل شعبي
الفصل الثالث : البوذية نظرة وأسلوب عيش
الفصل الرابع : مختارات
الفصل الخامس : السلك الراهبي الثاني ، الجائينية

الفصل الأول

البوذية في ميامِر وإصحاحات

تُقدِّم البوذيةُ نفسَها على أنها تتوجَّه :

— إلى السائرين نحو التكامل الخلُقي والصّفاء الذاتي ؛

— إلى الذين يَنشدون حياةً مزجَت السعادةَ بالفضيلة ، والخير بالفرح ، والعيش الوادع بالطمأنينة الأخلاقية ؛

— إلى كل قلبٍ ممتلىء نعمةً ومحبة ؛

وإلى الذين يأمَلون الوداعةَ الصميمية ، والراحة النفسية المنبَجِسة من الذات كلِّها وبأَجْمعيتِها .

تقديم

بوذا المتنوِّر والمنوِّر

نستطيع أخْذ بوذا على أنه ، في الفكر الهندي ، بمثابة :

صرخة حقّ في وجه الشر ؛

دعوة محبة في ليل الضغينة ؛

نور في دياجير الظلمة ؛

نداء قيم السيطرة على الذات والارتفاع صوب المتعالي .

ففي إطلالة البشر على الدنيا بمتاعبها وآلامها ، عند الفجر ، فجر العالم الإنساني ، وقف مؤذن ينادي للقداسة ؛ ويدعو للتطهّر ، ويبحث عن الحقيقة مع الخلاص ، ويبحث عن الخير مع الكمال . قيل : وجَد بوذا الحقيقة ، وأدرك مشكلةَ الألم والموت والشيخوخة والمرض ، وعرف سرّ مأساة الحياة . كأنّه بلغ المطلَق ، وحقّق في نفسه الخلود ؛ وهما معاً غاية الوجود البشري .

في بوذا اندغم الخُلق النبيل باللذة الدائمة . فكانت نفس بلا ازدواجيات أو تناقضات داخلية ، بلا عراك بين الأهواء ، بين الغرائز ، بين الميول والعقل . كان ذلك في هنيهة خلودٍ بشري انبجست في نسيج الفناء والوهم . ذلك كان بوذا الأمين .

بوركت يا بوذا : نبي التسامح ، والمحبة ، والخير . . .

* * *

ما تزال المكتبة العربية فقيرة بالكتب التي تبحث في عطاء البوذية ، وتاريخها ،

وفلسفاتها . الهند عالم قائم بذاته[١] ، نمت فيه بذور الفلسفات المختلفة منذ القدم . فهناك ، مثلاً ، حرّك الفكر البشري فكرة الكائن الأحد الدائم الشامل الموجود في ظواهر الكون المتغيرة .

أما الفنون والعلوم الهندية أو ، بكلمة واحدة ، الحضارة الهندية بوجه عام ، فهي ذات قيمة عريقة : لها طابعها الخاص ؛ وكذا القول عن الحكمة الهندية الرفيعة التي قلّ مثيلها في العالم بسموها وشمولها ومعرفتها العميقة بالطبيعة البشرية .

أما الحديث عن الأديان الهندية فأمر متسع الجنبات ، متفرع النواحي ؛ إذ أن الهند تتصف بتعدد « الأنبياء » الصالحين ، أو النساك الداعين لإصلاح النفس وتطهيرها من الأدران والرذائل . ناهيك بأن الحكماء الراشدين كانوا يتوافدون باستمرار ، يعلّمون الناس الحكمة ، والرشد ، والطرق المؤدية إلى الخلاص والتحرر .

من هؤلاء بوذا . وسنرى أن ما حول ولادته وحياته ووفاته ، من القصص والأخبار التي تتشابه من قريب أو بعيد، هناك الكثير منها معروفٌ في القصص الشعبية التي يرددها وجدان الجماهير . بل أن هناك وجهة نظر إسلامية ترى أن بوذا كان نبياً ، وإن لم يرد اسمه في القرآن الكريم الذي لم يتحدث عن جميع الأنبياء والرسل إذْ تقول الآية : ﴿ **منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص** ﴾[٢] . ومن ناحية ثانية هناك رأي أو أبحاث عديدة تدور حول بعض الشبه ، أو ما يزعم انه شبه ، بين الإنجيل المسيحي والبوذي . على كل حال ، مما لا شك فيه أن بوذا من عباد الله الصالحين ، ومن أبناء البشرية الافذاذ الذين لا ينكر أثرهم في السير الحضاري للإنسان ، وفي التاريخ الفكري للعقل والأمم .

نقدّم ، أدناه ، بوذا في قالب شعريّ زاهٍ ، مُنَمَّق ومزوق ، مقسَّم إلى ميامر وأسوار ، وبشكل آياتٍ منسقة ؛ في أسلوب غنائي، ولغة سهلة مبسَّطة ، إنسانية ، ربيعية ، زاهية . وذلك هو أسلوب الكتابة الصوفية ، أو الصياغة

(١) في الهند أكثر من مائتي لغة .
(٢) القرآن ، ٤٠ : ٧٨ ؛ ٤ : ١٦٤ .

العامة ، التي تبدع الهند في اجادتها .

كما إننا اخترنا الأسلوب عينه لعرض أفكار بوذا ، وشرح عقيدته في خطبه ، وأحاديثه ، طوال حياته وابان تطوافه في بلاد الهند الفسيحة . والحقيقة أن ذلك الأمير ، الذي تخلى عن العرش ليجوب الآفاق ، ويعيش من صدقات الكرماء ، ويحيا حياة الرهبان الفقراء ، كان ذا تأثير عميق على أبناء جلدته بسيرته ، وبمسلكه خاصة ، أكثر مما فعله بخطبه وأقواله .

لذا ، وكي نفهم رسالته وغنى دعوته ، لا غنى لنا عن تتبع مراحل حياته والجوانب التي مرّ بها . كان يشع على مريديه ، وكانت نفسه تتألّق بالخير والصفاء فتنير نفوس المؤمنين . كان غريباً ذلك التعاطف الذي يحدث بين المُعلّم وتلاميذه ، وكان عميقاً ذلك التجاوب بينه وبين الذين يدعوهم لدينه ؛ إذْ سرعان ما كانوا يؤمنون به أو يتبوّذون .

يقال بحق ، إنّ القديس لا يعلّم ؛ إنمّا يحيا رسالته . فهو يسير ، ويَسلك طرق دعوته . فيقتدي به الناس ، ويتأثرون بعيشته ، ويجهدون في اقتفاء خطاه .

إنّ البوذية ـ العقيدة الحية لبضع مئات مليونٍ بشري ـ ليست فلسفة ، ولا عِلماً ، ولا هي دين بالمعنى الخاص للكلمة . إنها طريقة خاصّة في العبادة ، ودعوة للترفع عن الشكليات وما جمد في طقوسٍ ميتة وحركات رتيبة تبعد عن الجوهر . كلما سما الدين ، وكلما عمق إيمان المتدينّ ، وسَلِمَ سلوكه من الحَرْفي ، أصبح أقرب إلى التصوف والروحانيات ، وأبعد عن القواعدية المرسومة ، والخطاطات المحنطة ، والحركات الجسدية وغيرها من الحسيات الرتيبة والمتكررة .

البوذية نظام حياة ، أو أسلوب حياتي رائع ، يملأ القلب وداعة ونعمة ، ويفعم النفس محبة وطهراً ، ويشرق على الذات فيضاً من الروحية ، ونداءات إلى التجاوز الخلقي أو التسامي . غاية البوذية هي تحقيق تلك الحالة النفسية المتزنة ، بل التامة الاتزان ، التي عرفها العرب الأقدمون في شكل العِرفان الإسْلامي خاصة . أما تلك القمة ، أو الجنة الأرضية التي يصل إليها الممارس أي المؤمن المتديِّن ، فهي بالفعل حالة التسامي والصلابة الداخلية التي يقال إنها من العلوم اللدنية ، أو العلوم التي لا تُشْرح وإنما تُفهم ، وتُحس بالذوق والحال . وقديماً قال أحد المتصوفة في وصف تلك الحالة التي تُعاش أكثر مما تُفسَّر :

من ذاق طعم شراب القوم يدريه
ومن دراه غدا بالروح يشريه[1] .

والحقيقة أن ما قاله هذا ما يزال صحيحاً حتى اليوم . فالبوذية ، كطريقة في مواجهة الحياة أو كطريقةٍ في الوصول إلى المطلَق والاتصال بالذات العليا تقول إنّ علينا أن نفهمها ونتذوقها أكثر من محاولة تعليلها وتحليلها ؛ إذْ أنها شيء يمّس ذاتَ الإنسان الداخلية ، بل ما هو أسمى أو أكثر الأمور داخليةً في الإنسان .

---

(١) تعبير شعري عن المعرفة التي تحصل من الداخل ، أو بالتجربة الشخصية والمعاناة .

القسم الأول

الفجر والإصباح ، في أسوار وميامر

على أكتاف السفح الجنوبي لجبال هملايا ، عند أقدام جبل غوريسنكار المسمى اليوم : جبل أفِرِسْتْ .

في النيبال :

كانت تعيش أسرة السُّكْيا الغنية . وكان السَّكْياويون ، حكّام مملكة كبيلافستو ، ينتمون إلى طبقة الكشاتريا (أي : المحاربين) ويتحدرون من سلالة الغوتاميين .

١ ـ يقال إنهم نزحوا إلى النيبال ، قادمين من بلاد سيثيا الممتدة على شمال شرقي جزيرة القرم ، عند شواطىء بحر آزوف ؛ أو إنهم من سكان الهند الأصليين ؛ إنْ لم يكونوا قد أتوها من بلاد فارس نفسها .

* * *

٢ ـ في عهد الملك كوسولا ، كان لهذه الأسرة أمير يدعى سوذودانا(*) : وهو أمير كريم مُعتَبر ؛ يحترمه قومه ، ويلقّبونه بالمعتز . وكان للمعتز هذا امرأة جميلة جداً هي مايادفي(**) ابنة الملك سوبْرابوذْها .

(*) Souddhodana,

(**) Maya Devi.

كانت مايادفي[1] ذات جمال أخّاذ ، رائعة الحسن حتى لُقّبت بسبب فتنتها الخارقة بالوهم ، أي المايا . إلى جانب ذلك كانت صاحبة مزايا حميدة ، وذكاء نادر ، وتقى ، وورع . مما جعل اسمها يشتهر ، ويذيع في أطراف البلاد . وصار الناس يبجّلونها ، ويقدّسونها ، ويحبّونها حباً جماً . . .

٣ ـ وانقضت أعوام وأعوام من السعادة والرفاه على الأمير سوذودانا وزوجته مياشْفي .

٤ ـ ذات صباح ، عندما كانت شمس الخريف تشرق على الأرض وتهديها النور والبسمات ، كانت مياشفي تودّع ليلة من ليالي الخلوات ـ الليالي التي ينعزل فيها المؤمنون عدة مرات في الشهر لنيل الإستحقاق والنعمة .

في ذلك الصباح الخريفي الجميل ، راحت مياشفي تروي لزوجها حلم ليلتها الراحلة : رأت في منامها العذب أنّ الله قد حلّ في أحشائها في شكل فيل أبيض كالفضة ، مسرَبلٍ بهالةٍ بهيجة من الذهب الوهاج ، ويحمل في خرطومه زهرة لوطسٍ ريّانة .

ثم ، دون أن يُقرَع الباب ، دخل غرفتها أربعة ملوك . واقتربوا من سريرها ، ورفعوه برفق وعناية حتى خُيّل إليها أنها تنام على مخدّة من الغيوم ؛ وحملوها في الفضاء حتى رؤوس جبال الهملايا حيث تركوها تحت أفياء شجرة فينانة .

ثم . . . تقدم منها أربع ملكات رائعات ، يحمِلْن في أيديهنّ صناديق مملوءة بزخارف الثياب النفيسة والزاهية الألوان . وقدّمنَ إليها الثياب لترتديها . وهي إبّان ذلك كأنها مرتاحة في بلاط يتلألأ بنور ألقٍ تبدو إزاءه الشمس الساطعة مُعتِمة ، والبدر المنير باهتاً . وكان الندى كاللؤلؤ يغطي أوراق الأزاهير ، وكانت رفوف العصافير تصفّق فوق الخمائل شادية .

وتفتّحت أكمام أزهار اللوطس فوق سطوح الأحواض الرائعة البهاء ، وشرعت آلات الطرب تَعزف أنغاماً شجية .

---

(١) أو : ماغاشفي في بعض الكتب العربية . وهناك من يرسمها : ما ياشْفي .

ثم أيقظها من حلمها تغريد عصفور .

٥ ـ ودعا الأمير السحرةَ وكبار المنجّمين كي يُفتونه عن معنى ذلك الحلم العجيب . . . وقال كبيرهم للأم : لا تقلقي ، وقرّي عيناً ؛ إنّ حلمك دلالة على نبأ سعيد : سوف تلدين ابناً يحكم الأرض ، ويسيطر على نفوس البشر بالمحبةوالرأفة ،ويكون ملك الملوك بالعطف والألفة لا بالقوة والجبروت .

وتابع كبير المفسرين : سوف يهجر بيته ، ويتخلى عن الدنيا ، ويصبح بوذاً يمزّق حجب الجهل ، ويقرّب للبشر يوم الخلاص .

ثم قدّم الأمير والسحرة آيات الولاء والاحترام للأميرة الحامل .

* * *

٦ ـ ومضت شهور ، وانقضى الربيع .

٧ ـ وعندما شعرت مایاشفي باقتراب الوضْع رجت زوجها أن يسمح لها بالذهاب لمنزل أهلها . وفي الطريق ، في إحدى خمائل ضواحي قرية لومبيني قرب كبيلافستو شعرت بآلام الوضع . وفي خيمة من الأشجار التي تعانقت فوراً لتظللها ، وفوق بساط من الأعشاب التي شكُلَت للسيدة سريراً رفيقاً ، وضعت الرائعة طفلها بينما كانت تمد ذراعها لتهزّ شجرة البانيان[١] القريبة .

كان الطفل جميلاًذا سحر وروعة، وراحت العصافير تهبّ وتهرع لتأمّله . كان مرتدياً جلباباً من الحرير الناعم ، وقد هبط الأرض وكأنه ينزل عن عرش . ثم سار نحو كل جهة من الجهات ، وأعلن أنه سيعيش حتى آخر مرحلة من مراحل تناسخه .

بعد ذلك جلس على زهرة لوطسٍ بيضاء انبجست للتّوّ في نفس المكان الذي كان أول موطىء لقدمه اليسرى .

٨ ـ وشاع النبأ السعيد بسرعة ، وهرع الزوج لمشاهدة الأم . وكان برفقته السحرة ، والمنجمون أيضاً .

---

(١) اي شجرة الحكمة . ويقال إن الولادة تمت عند جذع تينة ؛ ويبدو أن قصة مولد بوذا على هذا الشكل جزء من الإيمان البوذي الراسخ .

٩ ـ في تلك الأيام ، وفي تلك الغابة بالذات ، كان القديس أسيتا يعيش حياة نسكٍ ورهبنة . كان برهمياً ورعاً ، سمع في إحدى لياليه أناشيد دينية ، وترتيلات في السماء . ثم سمع صوتاً يعلِن مولد الطفل الذي ينقِذ العالم . عند ذلك هبّ الزاهد شطر الطريق الذي كانت ترشده إليه العصافير ، والمؤدي إلى كبيلافستو حيث أخبروه عن ميلاد فردٍ جديد من أسرة الغوتاميين .

* * *

١٠ ـ وأمام سوذودانا قال أسيتا جئت أبارك المولود الجديد . ثم حضن الطفل ، وباركه . وقبّله ، فامتلكه النشيج . سأله الأب عن سبب بكائه ، فأجاب : لا شيء يدعو لغير الاطمئنان ، لقد أنجبتَ طفلاً رائعاً سأعبده منذ اليوم عوضاً عن براهما . وسوف تأتي جميع الآلهة وتترك معابدها لرؤيته . وما بكائي إلا لأنني سأموت قبل أن يصبح ابنك « بوذاً » مستنيراً . لن أستطيع الإستماع لكلام هذا المعلّم الأكبر الذي وُلِد لكَ اليوم يا سوذودانا : إنه سيخلّص البشر ، وسيكون خيراً لجميع المخلوقات .

سيكون كَبرودةِ البحيرة على نار الشهوات ، فينشر غيوم المحبة التي تتدفق مطراً يطفىء لهيب الألم والشقاء .

سوف يفتح أبواب الأمل المغلقة ، ويحرّر من ربقة العبودية كل الفقراء والمساكين والتعساء .

أما أنتِ أيتها الأم المفضلة من الآلهة والبشر ، فقرّي عيناً . وسوف تَصِلين بدون ألم إلى نهاية الألم بعد سبعة أيام . ثم قفل أسيتا عائداً إلى كهفه المتدثّر بالصمت .

وسَمّوا الطفل : سيذارْتا . وبقي على هذا الاسم حتى أُطلق عليه لقب السّكْيموني الذي يعني السكياوي المنعزِل .

١١ ـ وتذكّرت مایاشْفي أقوال القديس . فأرسلت تستدعي أختها مهابرجابتي لتقول لها إن الأمّ التي تضع البوذيساتْفا ـ البوذا القادم ـ لا يمكنها أن تلد بعده أو تذوق اللذة . يا أختاه : إن قلبي مريض ، سأترك هذه الدنيا ومن

(١) يطلق عليها البعض اسم برجابتي غوتامي .

عليها من الأحياء ، أوصيك بابني وزوجي يا حبيبتي .

وماتت ماياشْفي في اليوم السابع . وصدَقت نبوءة أسيتا .

* * *

ورأى السحرة على جسد الطفل الاثنتين والثلاثين شارة[1] التي يُعرف بها البوذيساتفا .

وربّت الصغيرَ أختُ أمه التي صارت زوجةَ سوذودانا الثانية .

وكان جماله يزداد ، وذكاؤه ينمو ، وعقله يتسع ويكبر . وكان دائماً موضع تعجّب الجميع واهتمامهم .

قصّ بوذا على أحد حوارييه أن أباه كان هيأ له البُرَك والأحواض الرائعة التي ازدانت بأزاهير اللوطس الزرقاء الحلوة ، والبيضاء الناصعة ، والحمراء الفاقعة التي تُبهج النفس ، وتشرح الصدر ، وتكحّل عينيه بأبهج المناظر وأروعها . . . إلى جانب هذا كانت أجمل الثياب تجلب له من بناريسْ ، ويحيط به أقدر الخدم الساهرين على الاعتناء بأمره . كان له قصر من المرمر للصيف ، وآخر من القرميد للشتاء ، وثالث لفصل الأمطار يقضي فيه أربعة شهور بين تسلية الراقصات ، ووداعة الموسيقى ، وأفخم المآدب والحفلات . ويذكر عنه أنه كان رؤوفاً بالخدم ، يعطيهم فوق ما يُدفع لهم ، ويطعمهم من طعامه .

* * *

١٢ ـ وسارت عجلة الزمن ؛ وراحت تدور ، وتدور . . وبدت وكأنها لن تتحقق نبوءة المنجمين حين ولادته بأنه سيترك العرش ، ويتخلى ليتنسّك ويترهْبَن . وذاك ما سرّ الأب ، وأفعم قلبه بالأمل .

لكن سيذارتا كان يقضي أيامه حزيناً ، حالماً . وعكساً للمألوف ، فإنه لم يتزوج . ولم يفكر ببناء أسرة ، رغم بلوغه العام الثالث والعشرين مما أحدث القلق في نفس والده ، وأوجس الوجل في نفوس الحكماء من أن يتزهد قبل أن

(١) ليس من حقنا حذف هذه الأخبار أو « التهكّم » عليها ، فهي من « المأثور » في البوذية وهي ظاهرة انتروبولوجية نجدها في شتى أصقاع العالم وملصقة بالأبطال .

ينجب ولداً[1]. لهذا ارتأوا أن الحب قد يكون المفتاح الوحيد لقلب الشاب النبيل ، والحلّ الناجع لتعاسته وتوحّده .

ورفض الوالد سوذودانا أن يفاتح بنفسه ابنه في هذا الأمر . لكنه ، وهو العارف بطباع ابنه ، ترك للشيوخ حرية العمل على إقناعه بالزواج .

واستمع (المهذَّب) للشيوخ بلطفٍ بالغ ، ثم طلب منهم فرصة سبعة أيام للتفكير . حتى إذا حان الموعد المحدد خاطبهم بقوله : « أيها السادة ! سأتزوج إذا وجدتم لي فتاة تتصف بالفضائل المدرجة على هذه اللائحة التي سأعطيكم إياها . ولا يهمني نسبها ، ولا أسرتها ، أو طبقتها » .

١٣ ـ كبيلافستو في عيد هذا اليوم .

اليوم يوم احتفالات وصخب .

وهرع الناس إلى البلاط . وارتدت الجميلات أفخر الثياب ، وأحسن المجوهرات والحلى . ولم يضحك الأمير لواحدة منهن ، رغم أنهن من ذوات الحسن وربّات الجمال . بل بقي غارقاً في صمته ، منصرفاً إلى تأملاته . إلى أن . . .

كانت في آخر الصفّ الطويل غادة حسناء . لما رآها الراهب بوروهيتا أعجب بها ، ونظر للأميركي ينبهه لها فلاحظ عليه الاضطراب والاهتمام . كانت منحوتة من العنبر الخالص ، تبسّمت وقالت للأمير : إنني الأخيرة في هذا الاحتفال ، أليس لي رغم ذلك جائزة ما ، أو أيّ مكافأة ؟

فأجابها ضاحكاً : لقد وزّعتُ كلَّ الجوائز . إنما سيحسدك الجميع على هدية خاصة بك ؛ ثم خلع عقده الفاخر ووضعه في عنقها .

* * *

١٤ ـ كانت هذه الفتاة ابنة عاهل القَطر المتاخم ، وكانت غالباً ما تلتقي بالأمير ، الذي لم يكن ينتبه لها ، وتتعجب بما يبدو عليه من إمارات لا تجدها عند غيره من الشبان .

---

(١) طبقاً لعادة الهندوس في أن يترك الرجل بيته بعد ولادة ابن له ليتزهد ، ويحيا مع النساك .

١٥ ـ وانقضت سبعة أقمار ، حتى كان الوقت الذي تزهر فيه الفراشات على أفنان الأشجار . فباحت الأميرة بحبها لسيذارتا . إلا أنّ والد ياسدراها لم يخفِ استياءه من مثل هذا الحب لشاب يعيش في دَعَةٍ بين الحدائق ، بدلا من حياة أمثاله من طبقة الكشاتريا . لكنه إزاء إلحاح ابنته وإصرارها ، وافق شرط التعرّف على قدرات الأمير محتجاً بأنه لا يعطي ابنته لمن يجهل التبارز وأبسط مبادىء الحرب . ثم تذرّع الوالد بالقانون السكياوي الذي يفرض على طالب يد بنتٍ نبيلة أن يُظهِر براعته في فنون الحرب خلال مباراةٍ يشترك بها جميع الراغبين في الزواج بهذه البنت .

وكان الطامعون بقلب ياسدراها عديدين .

١٦ ـ وأُعلِن في المدينة نبأ الاحتفالات المقبلة التي سيشترك فيها سيذارتا ، ويُظهر للملأ كامن مواهبه . وأُعلِن أيضاً أنّ ياسدراها ستكون من نصيب الظافر .

١٧ ـ وبدأت الإحتفالات . واحتدت المنافسة بين المتبارين الذين ساروا في استعراض طويل ظهر في مؤخرته سيذارتا الذي لم يلبث أن تغلّب بيسرٍ على أخصامه في مضمار التمارين والألعاب الجسدية . كذلك كان شأنه في مباريات الخط ، والكتابة ، وشرح كتب الفيدا المقدسة . وبين ذهول الحكام ، ودهشة الحاضرين، كان سيذارتاينتزع الانتصارتلو الانتصار والإحترام تلوالإعجاب .وكان من بين منافسيه اثنان من أقاربه : أناندا الذي آمن به فيما بعد وأصبح أعز حوارييه ؛ ودفداتا الذي دفعته هزيمته لأن يصبح ألد أعدائه وأكبر مناوئيه .

١٨ ـ أما ياسدراها فقد تقدمت عند نهاية الاحتفال من الأمير ، وهنأته ثم سألته إن كان يريدها زوجة له . وحيث أنّ السكوت لغة الحب فإننا نجهل جوابه في تلك الساعة . إلا أنّ هدية الخطبة كانت قصر فسرمغانا الفخم .

وتوالت ليالي الفرح ، وحفلات الابتهاج في المملكة .

١٩ ـ لكن سيذارتا لم ينقطع عن التأمل والتفكير متسائلاً باستمرار : « ألا يمكن أن يكون العالَم شيئاً غير هذا ؟ »

٢٠ ـ وكان أبوه يتذكّر دائماً كلمات القديس أسيتا : « سينتصر ابنك بالمحبة

لا بقوة السيف ، سيهجر بيته وسيصبح بوذا ذات يوم » . وكلما طنَّت هذه الكلمات في أذن الأب ازداد اعتناء به ، وسهراً عليه . لكن تلك الوسائل الوقائية لم تُجْدِ نفعاً . وكان ذات مساء !!!

٢١ ـ خرج من الباب الشرقي للمدينة قاصداً بستان لومبيني الذي يحتفظ له بأعذب الذكريات . كان أبوه يبذل جهوده في إبعاد المناظر المؤلمة عن عينيه . لكن الوالد العطوف لم يكن ذلك المساء ، حيث التقى بوذا بشيخٍ هرم يسير بعناء متوكئاً على عصاً . التفت الأمير نحو شانا الحوذي ، وسأله : « من هو هذا الرجل الذي يسير على العكاز ، بجسمه النحيل وقامته المهدودة ؟ » . هل حالته هذه خاصة بعائلته وحدها أم هي قانون طبيعي شامل يسري على جميع المخلوقات ؟

فأجابه الحوذي صديقه الأمين : « إنّ هذا العجوز قد هدَّته الشيخوخة فتقوس ظهره ، وضعفت حواسه ، وحطم الألم قواه . وهذا قانون عام يسري على جميع الناس إذْ تتغلب الشيخوخة على سلامة البدن وصحته الجسمية . ولا مناص لنا من مثل هذه الخاتمة » .

وتنهَّد سيذارتا بحزن متسائلاً في نفسه : « أيّ سعادةٍ يمكن للناس أن يجنوها عندما يعلمون أنّ الشيخوخة ستهاجمهم ، وتجعلهم يتعذبون ؟ أفي كل مخلوقٍ تتغلب الشيخوخة على الشباب وريعانه ؟ فهل هذه هي الحياة ؟

٢٢ ـ وبعد أيام ، وابّان نزهته المعتادة في بستان قريب كان يرتاح إليه ، رأى رجلاً يئنّ من الألم وقد أعياه المرض . سأل شانا عن سبب إصابة الرجل وأنينه ، فقال: « هذا مريض ! إنّ أعضاء جسمه غير سليمة ، ولا هي معافاة . وكلنا عرضة للإصابة بمثل هذه التعاسة : الغني منا ، والفقير ، والجاهل ، والعالِم وجميع المخلوقات الحية » .

وتمتم سيذارتا في نفسه : على هذا فالصحة إذن طيف عابر ، وسريع الزوال . فهل يستطيع المهدَّد بالعطب أن يبقى سعيداً ؟

٢٣ ـ ولم يكد يبتعد عن هذا المنظر المؤلم حتى أوقفه في الطريق منظر أربعة أشخاص ، يجتازون الطريق حاملين على أكتافهم جثماناً يتبعه جمع من الناس يبكون ، ويولولون ، ويضربون صدورهم !

وهنا التفت نحو الحوذي قائلاً : « صديقي شانا ! يا لتعاسة حياتنا ! تصيبها الأمراض العديدة ، وتضنيها الآلام المريرة ، ويتربص بها الشيخوخة والموت ! لا شيء في هذه الحياة غير التألّم والألم ! لو لم توجد الشيخوخة ! لو لم يكن المرض والموت لكان العالَم حرّاً من الآلام ، خالصاً من المتاعب والأوجاع !!! » .
وانخرط في التفكير العميق وهو في طريقه إلى البلاط متسائلاً : أليس من علاجٍ لكل هذا ؟

٢٤ ـ وفي صبيحة اليوم التالي التقى بمتسوّلٍ انعكست على ملامحه السكينة والهدوء ، ويحمل سلة . كان يرتدي ثوب الرهبان . فارتاح سيذارْتا لرؤية ذلك الرجل ، وقال شانا : هذا بِكْهو . إنه راهب تخلّى عن مباهج الحياة ليعيش بشظفٍ وتقشّف ، ويروّض نفسه للسيطرة على أهوائه .

فأجاب سيذارتا : حقاً إنه رائع . فهذا عمل ممتاز . لقد أثنى جميع الحكماء على الحياة الدينية ؛ فمثل هذه الحياة ستكون عياذي وغياثي ، وستصبح لنا ثمرة هناء وخلود ! » .

٢٥ ـ وأزمع على قرار حاسم : أن يكون راهباً !

وكأنه لاقى ما قُدّر عليه .

٢٦ ـ ولما وصل إلى البيت بشرّوه بولادة ابنٍ له ؛ فتمتم قائلاً : « هذا قيد جديد لي » . وأطلق الجدّ اسم راهولا على المولود .

٢٧ ـ وذات ليلة . . .

ليلة . كانت امرأته تتأمل شُهب الكواكب في السماء حين فاجأها برغبته في التحول : إنه يود أن يغدو راهباً ، ويجد البلسَم الشافي لتخفيف آلام البشرية . وأردف قائلاً : عند ذلك سأصبحُ أكبر وأكبر ، وستعظم نفسي إذا وجدتُ السلام. ثم حدَّث أباه عن نفس الرغبة طالباً إليه أن لا يضع العراقيل في وجهه ، ورجاه أن لا يحزن أو يقلق عليه قائلاً : « لقد حان وقت ظهوري إلى العالَم والناس » .

---

(١) بكهو : راهب متسول . يلبس رداءً أسود ؛ ويعلق في عنقه نوعاً من الأكياس ، أو صندوقاً ، يجمع فيه الصدقات . ويكون الثوب والسلة هدية من أصدقائه عند انخراطه في السلك .

وعبثاً حاول الوالد أن يغيِّر رأيَ ابنه ، أو يقنعه بالعدول عن رغبته . فعرض عليه أن يحقّق له جميع أمانيه : أن يتنازل له عن أملاكه وقصوره وخدمه وكلٍ ما يملك . وأجاب سيذارتا انني أرغب في ثلاثة أمور يا سيدي ؛ إنْ أدّيتَها لي بقيتُ قربك ، وستراني دائماً مسروراً ، وأعدك بأني لن أهجر البيت بعد ذلك أبداً .

وتلهّف الوالد لسماع مطالب ابنه . وقال سيذارتا بهدوء :

ـ أودّ أولاً أن لا تَصل إليّ الشيخوخة !

وأن لا ينتابني أيّ مرض !

وأن لا تَعرف حياتي أيّ انحطاط !

وذُهل الأب ، وأجاب بأسى عميق : إنّ رغباتك يا بنيّ مستحيلة . فلا يمكن لأي مخلوق مهما كان جباراً أن يفرَّ من الألم والشيخوخة والموت .

ـ والدي ! سأرحل لأفتّش عمّا لم تَقدر أن تهبني إياه .

٢٨ ـ وحدَّث صديقه الحوذيّ فيما بعد عن شكواه من عالم مُنيَ بالألم والعذاب . وتأوّه لحالة بني البشر الذين ولِدوا ، والذين لم يُخلقوا بعد ، قائلاً :

آهٍ لكم أيّها الناس . لقد وقعتم في شباك الموت ، والعذابات ، والحياتات . فيا لها من تعاسة مريرة . إني أشعر بنهاية هذا العالم ، وضحالة مسراته ، وهزال مباهجه ، وعبثية ملذاته . يتحول الفرح إلى ألم ، والشباب إلى شيخوخة ، والحياة إلى موت ، والموت إلى حياتاتٍ مجهولة تعود وتربط الإنسان بدولابها لتجعله يدور ابان تناسخه المتكرر في حلقةٍ من المباهج الوخيمةِ والمتاعب الحقيقية .

وكان الحوذي يَستمع ، فأجاب عند سكوت الأمير : فكِّرْ بالآلهة يا سيّدي !

ـ قد تكون الآلهة أيضاً بحاجةٍ لمساعدة ، وربما كانت من الضعف بحيث لا تقدر على إنقاذ إلاّ من يصلي لها . انني لا أود أن أترك كائناً يبكي إذا كنتُ أقدر على خلاصه !

ـ أعْمِل فكرك جيداً بها يا سيدي .

ـ لقد سمعتُ صوتاً يهمس لي : ثابر على رغبتك فستجدْ ما تبحث عنه ، تابع طريقك حتى الغاية ، لا تتراجع عنها فستحصل على أمنيتك ، كافح بشجاعة وعزم فستنتصر ، آمِن بنفسك ، وثقْ بها وحدها .

يا عزيزي شانا ! أيا صديقي ! سأذهب اليوم ، سأرحل اليوم بالذات . لقد عرفتُ لماذا جئنا إلى العالم : كي ننتصر !!!

٢٩ ـ ولم ييأس الوالد المفجوع ، ولم يقنط . وأقام له حفلةً زاهرة في البلاط دعا إليها نبلاء كبيلافستو ، وأحاط ابنه بجمعٍ غفير من رجال الحاشية علّه يثنيه عن عزمه . لا بل استعان بخمس مائةِ راقصةٍ وعازفة ومطربة ، يراوده الأمل في صرف ابنه عن دعواه وردّه إلى الصواب .

. . . وانقضت تلك الحفلة مع انقضاء آخر هزيع من الليل . كان القمر ينزلق بين ثنايا الجبل وشعابه ، مودِّعاً بنباح كلبٍ خافت . في تلك الأثناء كان سيذارتا يدلف إلى غرفته لينام . . .

٣٠ ـ وبعد هنيهة ، خرج من غرفته ليدخل صدفة غرفة الراقصات النائمات . هناك رأى الأمير النسوة على طبيعتهنّ ، دون تبرج ولا تجميل ، وقد وقعت الآلات الموسيقية من أيديهن ، وسُمع شخيرهنّ وصرير أسنان البعض منهن ، وقد انحسرت الثياب فاضحةً عيوب الأجسام . فلا لحاظ ساحرة ، ولا عيون فاتنة ، ولا تراتيل عذبة ، ورقصات رائعة ، وأسارير مغناجة . . . وفاحت في جو الغرفة رائحة البشر المقزِّزة . وشعَر الأمير أنّ ابتعاده عن الملذات الحسية قد ازداد ، وتَثبّتَ العزمُ على التحوّل داخل نفسه التي خاطبها بقوله : « يحيط بي الألم من كل الجهات ، كل شيء في الحياة وهم . وليس في الحياة غير الوهم . . . ؛ وتبدّدِ الوهم » .

واتجه بخطوات سريعة نحو خزانة ثيابه ، فانتقى أبسطها وارتداه . ثم توقف لحظة ، إنه لا يريد أن يفارق ابنه قبل أن يقبّله . لذا دخل غرفة زوجته ، فوجدها في سريرها نائمة وقد وضعت يدها على رأس ابنها . أمام هذا المنظر الرقيق ، لم يشأ أن ينزع يد امرأته عن جبين الصغير كي لا يستيقظ ويتوسل إليه

بدموعه كما فعلت أمه قبلا . إنما عزم المهتدي على العودة إلى ذلك بعد أن يصبح بوذاً . وردد على نفسه : « إنّني صاحب رسالة . عليّ أن أبلّغها . يجب عليَّ إنقاذ جميع المخلوقات » . وكان الصبح بدأ يرسم على لوحة الليل ألوانه البيضاء .

* * *

٣١ ـ ذهب لينادي صديقه الحوذي ، وكان هذا غارقاً في النوم ؛ فأيقظه بغية أن يُسرِج الحصان كانثاكا الذي أخذ يَصهل فرحاً : لقد وعى قصد فارسه ، وعرف اللحظة الحاسمة في حياة الأمير المهتدي . وبكى شانا حتى ابتل وجهه بالدموع متوسلاً سيده للبقاء وقائلاً له : « لا تُضحِّ بشبابك الريان لأجل قضاء حياة تسوّلٍ ورهبنة . لا تترك منزلَك . فكيف تهجر هذا البلاط الفخم ، المفعم بالملذات والمسرات ؟ »

وأجاب سيذارتا بلطف وهدوء : نحن لا نخسر الدنيا إلاّ بالأنانية ، لقد احتقر الحكماء جميع الملذات التي تحدثني عنها والتي هي ليست سوى هادمةِ كلّ فضيلة . إنها محرَّمة ، ونجِسة . أمّا أنا فقد عرفتُ جميع اللذائذ ، ولا شيء منها الآن يُدخِل السرور على قلبي ويفتح صدري . وإنني لن أتخلى عن رسالتي ، وعن التفتيش عن السلام الدائم فيها ، وعن طريق الخلاص ؛ هذا ، حتى ولو سقطَت عليَّ أمطار من الصواعق ، أو هبّت عليّ عواصف من حديد . لن أرى كبيلافستو قبل أن أحصَل على إبادة الولادة والفناء ، وأصل إلى ذروة الحياة الخالصة من الشيخوخة والألم ، وأبلغ الفكرَ الصافي المشرِق .

٣٢ ـ وسار في طريقه إلى حياة الهُدى . . . وهكذا انفتحت أمامه بوابة القصر الضخمة ،ومرّ بغير أن يَشعر الحراس الغارقون في سبات عميق . ثم اختفى سيذارتا بين حجُب الغابة السوداء .

القسم الثاني

أسوار شروق الشمس وضُحاها

١ ـ حتى إذا صفّق الشحرور لأوّل شعاعٍ ذهبي من أشعة الشمس ، التي أطلّت تبسم من بين الشعاب ، كان سيذارْتا قدً ابتعد حوالي عشرةِ فراسخ عن القصر ؛ كان بلغ بلاد الملّاويين ، إلى قريةٍ تدعى أنومانْريا . هناك أبعد سذارتا مرافقيه ، وأصبح فريداً . لكن أحد القرويين عرفه ، فاقترب منه مرحِّباً . فأجابه : « لستُ الأمير الذي تعرف بعد اليوم ، إنما أنا راهب السكياويين» .وأمام دهشة ذلك القروي راح يحلق شعره ويذريه في الهواء . وخلع ثيابه الملكية ، وبادلها بأطمار بالية كان يلبسها أحد الصيادين المارين من هناك .

٢ ـ كان يلتقي بالعديد من البراهمة الذين كانوا يستضيفونه ، ويعجبون بأفكاره السامية وهدفه النبيل . فسمّوه بالسكيموني ، أي حكيم أسرة السكيا . وما زال ينتقل من مكان إلى مكان حتى بلغ مدينة فسيالي حيث التقى بأشهر البراهمة إطلاقاً وهو : أرادا . كان هذا الغورو أكبر معلم روحي في زمانه : يُرشِد إلى طريق الخلاص ، ويُعلِّم التحرر . وكان محاطاً بثلاث مائة تلميذ ، عدا العديد من المستمعين المتوافدين .

رآه سيذارتا وأصغى إليه ، حتى إذا رآه ينهي حديثه راح يباحثه في القوانين البرهمانية ، ووسائل الصلاح والتحرر مما أذهل الحاضرين بسعة معرفة هذا الغريب وعلمه الغزير . بل ان المعلم الروحي رجاه أن يشاطره التبشير والتعليم ، لشدة إعجابه بآرائه .

ورضي السكيموني ظناً منه أنّ عقيدة هذا البرهمي عقيدة صحيحة . إلّا أنّه

سرعان ما عرف نقائصها ، وعجزها عن تحرير النفوس من التعاسة والآلام .بَيْدَ أنه قال في نفسه : « قد أبلُغ التحرّر الحقيقي باتقاني التام هذه العقيدة ، وبحياة الفقر ، وبإفناء رغبات الحواس » .

وبقي ، مع ذلك ، عدة شهور في فيسيالي يَستمع إلى تعاليم أرادا ، ثم قرر الرحيل .

٣ ـ اجتاز نهر الغانْج ، ثم بلاد مَغَذة ، متوجهاً نحو راجغريها عاصمة ذلك القطر البديع . وأمضى أسابيع في مجاهل الغابات يعيش متأملاً ، مفكّراً ، وجهاً لوجه مع روحه . كان يسير بين الأشجار الظليلة ، وقببها الخضراء الجميلة ؛ حتى إذا شعر بالإضطراب لانفراده في أماكن موحشة لم يزرها قبله بشر ، أو أخافه حفيف الأغصان وصفير الرياح ، تذكّر النسّاك الأقدمين والبراهمة الذين يستمّرون في تأملهم طوال الليل وآناء النهار دون وجل ولا ملل . ثم كان لا يلبث أن يستقر على أن الخوف ليس إلا الوهم ، الوهم الناتج عن الجهل .

٤ ـ وإذْ سبقته شهرته في الحكمة والجمال إلى مدينة راجغريها ، فقد هبّ الشعب عن بكرة أبيه للقائه . فتوقفت الحياة في المدينة في ذلك اليوم المشهور ، وسارعت الجماهير لرؤية المتسوّل الكريم المحتِد ، والنبيل الأصل ، المتنقّل من بيتٍ إلى بيت يجمع بسلته صدقات المحسنين .

وكلَّفَ بمبيسارا ، ملك المدينة ، بعض معاونيه بالتعرّف على سر الشحاذ الذي ازدحمت الجماهير للتبرّك به وتقديم القرابين إليه . وتأثر الملك عندما عرف نبل الراهب الشحاذ صاحب القلب الطيب : ارتدى أفخر ثيابه وحليه ، ثم أخذ يفتشْ عليه مصحوباً بحاشيته ومستشاريه ؛ حتى التقى به جالساً في ظل شجرة تين كثيفة . انحنى الملك أمامه قائلاً : « إن يديك خلِقتا لتسلّم وتوجيه زمام الحكم ، لا لحمل سلة شحاذ » . وسمع بمبيسارا جواباً مدهشاً ، ورأى في الأمير نبلاً ومزايا جديرة بالإقتداء . فاحتضنه طوال عهده . وكانا في عمر واحد تقريباً .

٥ ـ لكن . . .

على رغم عروض بمبيسارا المغرية . . . ورغم ما رآه من مظاهر تقديس الجماهير له ، وإيمانها به ، فقد ترك المَلِكَ والجميع ليعيش وحيداًفريداً .ولم يكن قد

آمن بعد بكفاءته الشخصية على حمل أعباء رسالته .

٦ ـ هناك «، بالقرب من راجغريها ، كان يعيش برهمي طبّقت شهرته الآفاق ، وعمت أفكاره الشعوب والحكماء . كان ذلك الغورو هو : رَدْراكا الحكيم . واتجه السكيموني نحو الغورو الكبير ليرجوه أن يقبله مريداً بسيطاً يتتلمذ على يديه . إلاّ أنّ ردْراكا ما لبث أن لاحظ ذكاء الشاب ، وذهنيته المتوقدة ؛ فطلب منه أن يشاطره إدارة المدرسة . بل وعرض عليه تعليم عقيدته الجديدة ، ثم أغراه الغورو بالتخلي له عن مركزه في تعليم سبعمائة مريد .

أما سيذارتا الذي بقي عدة أيام في مدرسة ردراكا وبين تلاميذه ، فقد قال للمعلّم : « إنني مقتنع بأنّ الطريق التي التزمتها هنا لا تقودني إلى اللامبلاة إزاء الأشياء ، ولا إلى التخلي عن الأهواء والانتزاع من طوقها ، ولا إلى إزالة الرذائل ولا تدفعني إلى صفاء النفس وسكينتها . سأتابع طريقي يا أستاذي المبارَك حتى أبلغ ما أبحث عنه .إنني أفتش عن التحرر » .

٧ ـ وتابع تجواله . ولم يكن وحده هذه المرة ؛ إذْ لحق به خمسة رهبان أعجبوا بتعاليمه ، وخلبت عقولهم عقيدته الراسخة ، وإيمانه الذي لا يتزعزع . وكان هؤلاء الخمسة أول حوارييه .

٨ ـ وبلَغ السكيموني ورفاقه ضفاف نهر نائرنجانا ، في مقاطعة أوروفيلا الفتانة المناظر . هناك قرّروا البقاء وقد أخذتهم روعة المكان وجماله . قال السكيموني متأملاً المروج الخضراء الممتدة على مرمى النظر : « حقاً إنها بقعة بديعة ، هنا غابة رائعة يجتازها شادياً نهر ينساب رقراقاً بين ضفتين مخمليتي الثوب وتصلحان للإستجمام . وهناك وهنالك تتناثر قرى خلابة تفتن قلوب الراغبين في النزهات والإستجمام والصفاء . إن بقاءنا هنا واجب إذ ينشرح القلب الوادع الذي يتوق إلى الخلاص والإنطلاق » . وأقام في ذلك المكان مدة في تقشفٍ يقاوم بعنف شهوات قلبه ، وأهواءه ، ونزعاته البشرية .

وانقضت أيام . . . وشهور. . .

٩ ـ ستة أعوام من الكفاح والصراع داخل نفس بشرية . وأثارت هذه المثابرة ، وهذا الزهد القاسي ، إعجاب تلاميذه وإكبارهم . وكان هؤلاء الجائعون في ساعات هذيانهم يصيحون ويتخاصمون مع الشيطان أحياناً ، ومع

الآلهة أحياناً أخرى .

١٠ ـ رغم كل هذا . رغم كل هذه التضحيات ، وهذه التأملات والإستغراقات ، لم يَفُضْ عليهم الإشراق ولا هم بلغوه .

حتى كان ذات صباح ذهبوا إلى نزهة طويلة وجدوا المعلم بعد عودتهم مغمىً عليه ، فظنوا أنه قد مات . إلّا أنّ رشده ثاب إليه بعد حين ، ومن ثم آمن بأنه ما من تكفير وتحسر ، ولا إماتة حواس أو تقشف ، وما من شظف أو قساوة على الجسم ، أو تجويع ، وإذلال الرغائب ، بقادرٍ على إيصاله للمعرفة الحقيقية .

١١ ـ هذا يوم من أيام الصيف . كان الوقت ظهراً والأرض تكاد تحترق من شدة القيظ ولظاه . والماء باردة توحي ، وتدعو للسباحة . وأحسّ سيذارتا برغبة في النزول إلى أحضان المياه ، إلا أنه لم يقدر لهزاله الشديد ، وضعفه البالغ . ورأته راعية كانت تمر قربه ، فلاحظت إعياءه وتعبه . وسألته أن يشرب قليلاً من الحليب الذي يقوّيه .

لكن الحليب محرَّم على النساك .

١٢ ـ وشرب السكيموني !

كذلك فعل في اليوم الثاني ، والثالث ، و . . . ؛ حتى استعاد قوته وتنشّط جسمه .

١٣ ـ ثم قال لتلاميذه : « قد ثبت لديّ أنّ الأخذ بتعذيب الجسم لإزالة الرغبات أمر هراء . يجب أن نتغذّى كي نكون بصحة جيدة ؛ فالأطعمة أساس الحياة ، والحياة مصدر النشاط . وإذا كان المهم هو التغلب على النفس ، فما يهمها عندما تكون مغلوبة أن يكون الجسم هزيلاً أو سميناً ؟

١٤ ـ وذهِل مرافقوه الخمسة الذين حافظوا على وفائهم له حتى ذلك الحين . وظنوا به الظنون ، وشكّوا في عقيدته وإيمانه . إلا أنّ السكيموني عرف ما دار بخلدهم ، فقال لهم عندما شاؤوا توديعه : « كما تخلصتُ من حياة الدعة والرفاه ، فقد تخلصتُ أيضاً من حياة الشظف والتقشف . كنت في شبابي غارقاً في النعيم تقتلني التخمة ، وبالأمس كدت أموت من المسغبة . لا الأمس القديم يا رفاقي ، ولا البارحة القريبة ، مما يناسب الإنسان . اليوم فقط بلغت الحل الوسط

الصحيح . أيها الزملاء : سأعيش بتغذية جسمي كي أتمكن من متابعة الخط الذي رسمته . والسير على الطريق التي أردتها لنفسي » .

١٥ ـ وتركوه متوجهين إلى بناريس . وبقي وحده ؛ بقي معه ظِلّه .

١٦ ـ وانعزل في غابة أوروفيلا ، متابعاً تفكيراته ، وقد اعتدل في قساوته على جسمه ، متذكّراً في كل حين تجربته الأولى . وحدّث فيما بعد تلاميذه عن هذه المدة فذكَر لهم أنّه في تفتيشه عن الحقيقة ، أعواماً وأعواماً ، كان يعذّب نفسه بطريقةٍ مؤسفة دون أن يتساءل لماذا يضيف الآلام إلى الحياة التعسة المملوءة بالآلام ، ولماذا وكيف يزيد في متاعب العمر الحافل بالمتاعب أو المتعِب في حدّ ذاته .

هناك ، في ظلّ الصمت الساكن الذي لا يعكّره سوى حفيف أفنان متهامسة أو عصافير متناغيـة . هناك ، أقام السكيموني أسُس عقيدتِه ، وأشاد قواعد طريقته التي عزم على عرضها على أنصاره بعد أن يلاقي الحقيقة .

١٧ ـ ومن ثَمَّ أخذ يسير على الأسلوب الحياتي الذي ارتآه ، والذي سيعلِنه فيما بعد ويعرضه نظاماً ومسلكاً . ثم فَكَّر . ورأى أن ما وصل إليه لم يَبلغ بعد طريق الحكمة القادر على الإفناء النهائي للمرض والشيخوخة والموت .

فالبشر إلى فناء . والإنسان إناء من فخار ينكسر عند أول صدمة ، كأنه قصر من الرمال لا يرتكز على شيء أو هو كتلك الثروة المستعارة التي يجب إيفاؤها ذات يوم . إنّ كل شيء هو معاً سبب ونتيجة لما يُنتِج التركيبات والتشكيلات ، وليست هذه سوى الفراغ . إنّ الفراغ وحده هو الثابت الذي لا يتغير : الكائنات فارغة من الداخل ومن الخارج ، ولا شيء منها حائز على الثبات الذي هو وحده دلالة القانون الحقيقية .

١٨ ـ وانقضى الشتاء الأول . . . والسابع .

وفي الربيع السابع ، في الوقت الذي تتذَهَّب فيه الشمس وترقص أخيلتها بين الأغصان ، راح يصارع ويفكّر . وبعد اليوم السابع من صراع عقيم حصل على الإشراق ، وفاض عليه النور الذي طالما تمناه . في ذلك اليوم اجتاز درجات المعرفة واحدة بعد واحدة ، حتى اكتشف المعرفة الكبرى ، واكتنه معاني الضلال

في الحياة البشرية ، وعرف أسباب الألم .

١٩ ـ في ذلك اليوم المشهود تحول الأمير سيذارتا إلى بوذا . . . ، إلى رجُلٍ عارف ، إلى مستنيرٍ ، ومنوَّر .

٢٠ ـ لما بلغ بوذا الإشراق ، ووصل إلى الاستنارة والعرفان ، تفوه بهذه الأقوال : « تابعتُ دورةَ التولّدات العديدة ، والمتكرِّرة أبداً دون إبطاء ولا كلل ، وبحثتُ دون هوادة ولا راحة عن أسباب التناسخ أو التولد الذي يتكرر ويتكرر ، وتساءلتُ لماذا العودة للحياة بعد كل موت . فوجدتُ أنّ هذا شَرّ ، واكتشفتُ المسبِّب : إن باني هذا البيت لن يبني بعد الآن بيوتاً أي حيوات جديدة . فالقلب الذي صار حرّاً ، قد استأصَل كل رغبة » .

٢١ ـ ولبثَ في مكانه لا يبرحه عدة أيام يتذوق سعادة الخلاص ، وينعم بلذة الإشراق والعرفان .

٢٢ ـ وفكّر بوذا ، وفكّر طويلاً في الموت ليرى من بعد أن أسباب الولادة والموت هي الجهل الذي هو المصدر المسموم لكل شر وألم . من هذا الجهل تنبع الرغبة في العيش التي تولّد بدورها الأشكال العضوية في حقول الإدراك الستة التي هي الحواس الخمس والعقل الذي هو يختصرها ويستوعبها . هذه الحقول الستة تتصل بالعالم الخارجي ، ومن التماسها هذا تصدر الأحاسيس التي تنسج الشخصية مع التعلق بالأشياء المادية .

وتخلد الشخصيةُ في الولادات المتعاقبة محدِثةً الألم والشيخوخة والموت . وبما أن سبب كل ألم هو الجهل ، فلا مناص من القضاء عليه للقضاء على الألم . وبهذا تزول الرغبات المتولدة . كذلك يزول إدراكنا الخاطيء للعالم الخارجي ، وننقِذ أنفسنا من خطأ الوهم والأنانية بوضعنا هذه النفس فوق الموت والتناسخ .

أربع حقائق تقود إلى النرفانا ، إلى السلامِ الدائم . الأولى تتعلق بالألم : يصيب الألم كل ما اتحد بالمادة وامتزج بها . يعتورُ الألم كل من يرغب في ما لا يقدر على بلوغه . والثانية تقول : إن الألم متولد من الرغبة في الحياة . والحقيقة الثالثة هي أنّ الألم يتوقّف عندما نُخضِع الشخصيةَ ونسيطِر عليها ، فهي مجموعة من الحركات المتتابعة وليست إلا كذلك . أما الرابعة فهي : لكي يتخلص الإنسان من الألم عليه أن يكون صاحب فهم سليم ، وكلام صادق ، ومسلك قويم ،

وفكر نقي ، وروح في سلام واطمئنان . يجب أن يُحِبّ كلّ ما يدبّ على الأرض ، ويتغلّبَ على كل شهوة ، ويتحرر من كل غضب . وتابع بوذا قائلاً :

إنني أود أن أخلّص جميع الكائنات من العودة إلى جحيم هذا الواقع بدفعها ورفعها نحو النرفانا . فالنرفانا هي اللاوهم ، والراحة ، والتغلب على الموت . . .

٢٣ ـ وراح الراهبُ المبارَك يجوب أطراف الأرض يبلّغ رسالته ، ويُعلِّم عقيدته الجديدة لشعوب الغانج .

٢٤ ـ وكان بوذا في عامه السادس والثلاثين .

* * *

القسم الثالث

الظُّهيرة والزُّهرة

١ ـ عند مغادرته غابة أوروفيلا التقى بتاجرَيْن . سلّما عليه ، قدما إليه الأرز ، وقالا بخشوع : « تنبأ المنجّمون بأنه سيخرج ذات يوم من هذه الغابة مُعلم كبير . ونحن نرى الآن أنك أنتَ هو ذاك المعلم الذي طال انتظاره ، والذي سينقِذ العالم . سنسير منذ الآن في ظلك ، وحسب قانونك . وقد آمنّا بك ، فاقبلنا في دينك » .

٢ ـ تُفسِّر الكتب المقدسة كيف أن التاجرَيْن ، دون سابق معرفة بالراهب المنعزل ، تأكد لديهما أنه هو بوذا المرتقب .

٣ ـ بعد بلوغه الإشراق قال المعلّم : « إنّ القانون النابع منّي عميق ، ومنير . إنما يصعب إدراكه . فلا يجري عليه امتحان ، ولا اختبار . وهو خارج عن أطرِ التفكير المنطقي ، ولا يحيط به إلا العلماء الراسخون والحكماء الراشدون . وحيث أهمَل هذا القانونُ كلَّ فكرةٍ للفردية الإنسانية ، فقد أوقفَ كل وجود . كما ألغى كل رغبة ، وحرّر من كل الميول ، ومنَع كلَّ تكرارٍ للولادة الذي يحرمنا النرفانا . أنا إذا علّمْتُ الناس هذا القانون ، فإنهم لن يفهموه ؛ وسأتعرّض لشتائمهم » .

٤ ـ لقد عرف الحقيقة . ولكن هل يعلّمها ؟ واستغرق في تأملاته العميقة إلى أن لاحت له رؤيا الرب الأعلى ، وسمع براهما يقول له : « يجب أن تمارس عقيدتك » . ثم تابع الإله قوله : هناك كائنات نقية من الأدران الأرضية ، وهي

بحاجة لرسالتك كي تَبْلُغَ خلاصَها . إنّ عليك أن ترفع المخلوقات إلى ذروة الحقيقة . فمن هناك يعرفون ما كان مخفياً عنهم عند السفح » . وبقي بوذا متردداً ، وشك في الصوت الذي خاطبه . إلاّ أنّ ذلك الصوت كرر على أذنيّ بوذا القول : « قُمْ يا أيّها المعلم ! انهضْ شجاعاً مقداماً ، فسوف تكون المنتِصر الأكبر بين البشر كافة » .

واستطرد المُرْسَلُ يُفكّر في الأمر . فرأى الناس ثلاث فئات : فئة في الكذب وستبقى فيه ؛ وأخرى في الحقيقة ؛ والثالثة في الشكّ . مَثَلُهم في ذلك كمثَل رجُلٍ على ضفة : يرى زهرة اللوطس التي نبتت فوق الماء ؛ والتي طفت على السطح ، والتي نبتت تحته . وأنا سواء علّمتُ أم لم أعلِّم القانون للذين هم في الخطأ ، فلن يتلقاه ولن يستوعبه غير الحيارى والمتشككين .

٥ ـ كل هذه الشكوك أصابته وهو يرى التاجرَيْن يَبعدان شيئاً فشيئاً عن الغابة ، في طريقهما إلى المدينة ليعلنا لأهلها العقيدة الجديدة ، والنبي الذي ظهر . وسار المعلم نحو راجغريها ليبلّغ مبادىء رسالته لمعلميه الأقدمين .

٦ ـ لكن أرادا كان قد مات .

ثم تذكّر مرافقيه الخمسة الذين تركوه بعد شكوكهم في إيمانه . وعَلِم أنهم يقيمون في حديقة ايسيبتانا بجوار بناريس ؛ فقصدهم وحيداً : ينام في الغابات ، ويسترشِد بالكواكب ، متهيئاً في عزلته هذه للجهاد الروحي الذي عليه أن يؤديه في بناريس مدينة الآلهة والمعابد .

٧ ـ رآه الرهبان من بعيد ، فاتفقوا على أن لا يقيموا أيّ علاقةٍ معه ، وعلى أن لا يقفوا له ، أو يقدموا له الطعام أو الاحترام . حتى إذا وصل المرسَلُ إليهم نهضوا تلقائياً ، واقتربوا منه مهلّلين . واستقبلوه بالتبجيل والإحترام الفائق . إلا أن بوذا حَدَسَ ما اتفقوا عليه وما دار بخلدهم . فبادرهم بقوله : « لا تدْعوني باسمي ، لستُ بعد اليوم أمير السكياويين . فأنا بوذا الذي يَعتبر جميع الكائنات بنفس التعاطف ، ويعامِل الجميع بالمساواة . إنني مقتنع بأنّ التقشّفات لا تؤدّي إلى طريق الخلاص ، لكنّ هذا لا يعني أنني أُسلّم نفسي لحياة الدعة والتخمة . إماتة الحواس ، يا إخواني ، وتعذيب النفس ، كالقرابين التي تُقدَّمللآلهة.لا تطهِّر من لم يتحرّر من الخطأ . الإنسان الذي يضع في قنديله الماء بدل الزيت لا يبدد

الظلمات المحيطة به . ونحن بحاجة للنور لنميز العالم القاتم . إنّ من يستفيق على معرفة الحقيقة يخلّص ذاته من كل خوف ، ويبدّل بالهناء والسكينة مطامحه المقلِقة وآلامه اللامجدية » .

وقال له أحدهم : إنني لا أفهم ما تعني . ورد المُعلّم موضِحاً : قد يصدف أن تمسّ قدمك حبلاً فتظنه حية لدغتك ، فيملأ الرعب شغاف قلبك ، إلا أنك سرعان ما تبتهج عندما تعرف خطأك ، إذْ أنّ خوفك كان في جهلك وتوهمك . حتى إذا عرفتَ أنك وطئت حبلاً لاحية ، وعرفت الحقيقة ، وجدت هناءك واطمئنانك . تلك هي حالة الإنسان الذي يعرف وهم الشخصية ، ويعرف من ثمّ أنّ سبب آلامه هو شيء يشبه الطيف الذي يمر بالأحلام .

ـ ثم سأله آخر : ما قولك بشخصيتنا الإنسانية ؟

ـ طوبى للذي يتغلّب على الأنانية إذْ أنه يجد السلام ، ويبلغ الحقيقة التي تنقِذه من الالم . لا تنسوا أبداً أنّ كل ما له بداية ستكون له نهاية . التخلي عن كل خطيئة ، وعملُ كلّ صالحةٍ وخير ، وتطهيرُ القلب ؛ تلك هي عقيدتي .

٨ ـ وأصبح الرهبان الخمسة أول حوارييه .

٩ ـ وجمَعَهم بوذا ، وعرض عليهم في خطبةٍ القانون الجديد : « أيها الرهبان ، هناك حدّان متناقضان يجب أن يبتعد عنهما الذين تخلوا عن حياة الدنيا : الأول هو الإنسياق في الملذات ، وهذا أمر سافل وعقيم . والثاني هو طريق التقشف وإماتة الجسد ، وهذا أمر مؤلم وعقيم أيضاً . ودون أن أتركَ لنفسي العنان وراء أيّ من هذين الطريقين ، فقد وجدتُ بعد تفكير طويل طريقاً وسطاً يفتح العيون ، ويوقِد العقل ، ويقود للراحة والمعرفة والإشراق والنرفانا . إنه طريق طويل بثمانية مسالك هي : « عقل مستقيم ، وحزم ، وقول ، وعمل ، وحياة ، وجهد ، وتفكير ، وتأمل » .

ماذا هي الحقيقة ؟ الولادة ، والشيخوخة ، والمرض ، والموت : ألم . وألمٌ هو الانفصال عن من نحِبّ ، وكذلك الرغبة التي لم تُشبع . باختصار ، إن العناصر الخمسة التي تربطكم بالحياة هي ألم . وهذه هي الحقيقة عن الألم : إنه تعطّشٌ للفرح ، وللرغبة التي تولد مرارة التناسخ . بهذا استنارت عيناي وعقلي . أما الآن فقد بلغت أسمى درجات المعرفة ، وأملها . وإنني ألاقي هذه المرة

ولادتي الأخيرة على الأرض إذ بتحرري من الألم قد أزلتُ التقمص ولن أولَدَ مرةً أخرى بعد هذا . لقد منعتُ عودتي للحياة لأدخل في السكينة الدائمة : في النرفانا .

وقال الرهبان المستمعون لأعظم خطبة للمعلم : لا شك أنه عرف الصراط المستقيم . ففي غيابه عنا لاقى الصواب وتوصّل إلى الحق .

١٠ ـ ومرّ أحد الرعاة بقطيعه قريباً منهم ، فشرب بوذا قليلاً من الحليب قدمه إليه الراعي . وكذلك فعل بعده الرهبان ، فشربوا المحرَّم على الزهاد البراهمة ، مظهرين بذلك أنهم اختاروا المعلم وآمنوا برسالته .

١١ ـ وفي تلك الليلة ذاتها جمع بوذا المؤمنين ليقصّ عليهم بعض ما جرى له في حيواته (حياتاته) السابقات . وسأله أصغرهم عما يقصده بحيواته السابقات . فأجابه المُرسَل المحتَرم : إنّ الإنسان مركّب من جسم وروح ، يفنى الجسم فقط ؛ وتبقى النفس ، ويطول عمرها وتعيش في كثير من الأجساد متعذبة هائمة على الأرض حتى تَتنقّى وتَكْمُل . وعندئذ ترتفع إلى النرفانا . إنّ المآسي التي تصيب الإنسان الصالح هي نتيجة الأخطاء التي ارتكبها في إحدى حياتاته السابقة .

ـ سئل عما يحدُث للمجرم فأجاب : إنّ القاتل يعاقَبُ في الدنيا بأن يعود ويعود للحياة (يتناسخ) . لقد جعلَت الآلهةُ منالأرضِ جحيماً أو مكاناً للألم . لكنّ حياة الفرد الروحية طويلة . وكما أن جسمه فانٍ ، فإن الروح بحاجةٍ لعدة أجسامٍ كي تتحرر من التناسخ في عالَم مملوء بالآلام والآثام ، وما الجسد إلا وعاء سريع العطب يحمل الروح مدة من السنين بين جنبيه .

ـ والنرفانا ؟

ـ لا أهمية كبرى لمعرفة ما هي . إنّ مهمة الإنسان هي بلوغ حياة الكمال لتتخلص روحه من الأرض ، وتقدر على اجتياز عتبة النرفانا .

ـ وما قولك بالانتحار يا معلّم ؟ ألا يختصر هذه الحياة الأليمة ؟

ـ كلا . فإنه لا يمنع التناسخ . إنّ ما علينا هو إزالة الشر والرغبة . طهِّروا ضمائركم ، فتتخلصوا من دولاب التناسخ ولن تولودوا وتموتوا ثم تولدوا وتولدوا

من بعد أبداً . وقصّ المُعلم عليهم القصص ، وضرب لهم الأمثال :

كانت إحدى الأرانب تعيش في غابة وتقتات بالأثمار والأعشاب دون أن تسبب الأذى للمخلوقات الحية . وكان يعيش معها قرد وابن آوى وابن عرس على أحسن ما يكون الأصدقاء ، وكانت تعلمهم أحيانا الواجبات ، وتدلّهم على الخير والشر ، وتقول لهم : إنّ علينا أن نهيء الصدقات لنعطيها للذين يستحقونها .

وكانت الأرنب تقول لنفسها : أيّ حسَنةٍ يا ترى يمكنني أن أقدمها وأنا لا أملك شيئاً من الفول أو الأرزّ أو السمْن ؟ فالعشب غذائي الوحيد ، ولا أقدر أن أقدّمه لأحد . إلا أنّ الأرنب قررت أن تقدم روحها للمحتاج أو الجائع . وفي ذات يوم رأت ألسِنة النيران تلتهم أخشاب بيتٍ فقير ، فألقت بنفسها واهبة حياتها لتنقذ المسكين . لكنها نجت إذْ ضحّت بحياتها محبةً بآخرين .

لا تنسوا أنّ المحبة والإحسان هما أقوى قوى العالم .

١٢ ـ ولم يطل مكوثُ المُعلّم في بناريس ، فقد كان يُفضّل مدينة راجغريها . وفي هذه الأخيرة كان تاجر غني اسمه كالانتا يملك بساتين شاسعة قدم بعضها لجماعة من البراهمة ، ثم ندم على ذلك لمّا سمع بالمُعلّم ؛ فاسترجعها منهم ، وأقام بها مسكناً قدمه لبوذا . وبالقرب من المدينة ، كان المُعلّم يسكن في مكان يسمى نالندا . وفي ذلك المكان آمن به أشهر صحابته أمثال : ساربوترا ، مغلانا ، كاتيا يانا .

١٣ ـ وجاء الصيف تهدهده نُسيمات عابقة بشدو العصافير ، ولذة الذكريات ، وتألق بلاط كبيلافستو . ولم يكن ينقص البلاط سوى أميره الذي كان من المستحيل نسيانه .

١٤ ـ كان سوذودانا المفجوع بغياب ولده يقوم بمجهوداتٍ ضخمة كي يستعيد ابنه عن طريق إرسال الرّسُل إليه ، وتذكيره بابنه وبيته وزوجته . لكن الرسُل عند وصولهم إليه كانوا يُعجبون بفصاحته ، وتأخذهم هيبةُ المُعلّم فيؤثِرون صحبته ، ويتبوّذون . ولاحظ الأبُ أنْ لا سبيل للوصول إلى بغيته عن طريق المبعوثين ، فأرسل إليه مستشاره شاركا الذي ما لبث هو أيضاً أن تبوذ وآمن بالراعي الصالح . إلا أنه رجع ليعلن لسوذودانا عن زيارة ابنه القريبة له .

١٥ ـ وأخذ بوذا طريقه إلى وطنه ، مصحوباً ببعض تلاميذه .

١٦ ـ انتشر النبأ السعيد في أرجاء البلاد ، وعرف الناس أنّ المُعلّم سيجتاز الغانج . وتردد الخبر بأن الأمير سيذارتا، الذي ترك قصره منذ اثني عشر عاماً ليحصل على نور المعرفة ، قد عاد مستنيراً إلى أحضان أسرته .

١٧ ـ ولما التقى الأبُ بابنه ذهل لجلالة قامته ، وجمال طلعته . وبادره المُعلم قائلاً : « أنا أعلم أنّ قلبك يطفح بالحب ، وأنك حزين لغيابي . إنّي أرغب إليك أن تقيم نفس الصِلات التي تربطك بي مع جميع المخلوقات . إنك تَستقبل الآن المبشّر بالعدالة والحقيقة » .

وأجابه سوذودانا المفعم بالسرور : « يا له من تحول مذهل يا ولدي ! لستَ الآن حزيناً كما كنتُ أراكَ في الماضي . جميل أن تتخلّى عن العرش ولذة الحكم للقيام برسالتك النبيلة . إنك وجدتَ الهدى والصراط . وأنتَ تقدر على التبشير بالحقيقة في عالمٍ متعطّش للتحرر »

١٨ ـ أطيعوني أيها الناس ! استمعوا إليّ فترفرِف السعادة على قلوبكم . وهرع الناس إلى بوذا من كل حدب وصوب يستمعون .

١٩ ـ في الليل ، وقد استسلم العالم للرقاد وهجع كل من في البلاط ، هبّ يتجول في شوارع المدينة تذكّره أشباحُ المارة المرتدية الظلال بأيام قلقه . واستعاد في مخيلته سيرة حياته السائرة قدماً نحو الكمال المطلق .

٢٠ ـ وفي النهار ، بعد أن تناول فطوره مع ذويه ، ذهب يستلقي تحت شجرة كثيفة في بستان القصر . وتبعته زوجته بعد حين مصحوبة بابنها راهولا الذي دفعته إلى أبيه قائلة له : « تقدم يا راهولا واطلب من أبيك إرثك » . اقترب راهولا من أبيه متردداً حتى وصل إليه فقال : اسمح لي أن أبقى قربك يا أبي حتى الأبد ، فهذه سعادتي .

في هذه الأثناء كان سوذودانا قد وصل مع بعض رجال الحاشية ، فقال له بوذا : إنّ ابني يودُّ أن يتبعني وينضوي تحت راية القانون الجديد . فهذا هو نصيبه من الميراث ، ميراثٌ من السّلام والمحبة والطمأنينة . واعترض الجدّ بقوله : عندما تركتَ حياة البلاط ذات يوم لتلبي نداء الوحي أحزَنت قلبي كآب ، وها

أنذا اليوم أتألم وقد عرفتُ أنّ ابنك أيضاً سيلبس ثوب الرهبنة ويحمل سلة المتسولين . أتضرع إليك أن لا تقبل منذ اليوم في السلك شاباً قبل موافقة أسرته .

٢١ ـ وهذا ما كان بالفعل .

٢٢ ـ وفي جمع من الصحابة والمؤمنين حدَّث المُعلم الكبير أنّ القرون والأجيال والأرض والكون والتغيرات أمور وهمية تُشوِّه لنا دولاب الحقيقة الجبار . لا تنسوا أيها الصحابة أنكم تملكون قدرةً توازي قوة أعظم الأشياء : إنها قدرة الحب وطيبة القلب والكمال . فهذه تقربكم من الآلهة .

وسأله سوذودانا : وما علينا أن نفعل ؟ إنك تقدر على رفع مصيرك حتى مستوى الآلهة ، أو تخفضه حتى الدرك الأسفل . من يرتفع يقدر على الهبوط ، ومن يهبط يستطيع الصعود . لا بدّ من الشجاعة والإيمان بالنفس . هناك قوة أدنى من جهنم وأرفع من الجنة ، وراء أبعد النجوم وفوق مكان براهما : إنها سلطة ثابتة وإلاهية . وُجدت قبل البدء ، ولن تنتهي فهي خالدة كالزمن ، أكيدة كاليقين ، لا تَخدع . تباً لمن عصاها ، وطوبى لمطيعها . جوهرها المحبة ؛ وهدفها السلام وتحقيق الكمال .

ـ وما هي حياتنا ؟ إنّ حياة الفرد نتيجة لحيواته السابقات ، فالأخطاء تولِّد الأحزان والآلام . أمّا إذا كانت الحياة التي سبقت حياتك الآنية مستقيمة ، فإنها تُحدِث فيك الطمأنينة والهناء . فالإنسان يحصد ما بذر . وإذا عاش الإنسان للمحبة والحقيقة ، فإن مصيره يتحقق سريعاً ؛ وتَبعد عنه متاعب الشيخوخة وأردان الخطيئة ، ويبلغ النرفانا حيث يغدو سعيدا لأنه انقطع من الوجود وانفكّ عن أن يكون .

٢٣ ـ هل تقبلني في السلك ؟ سأله سوذودانا .

٢٤ ـ . . . وهكذا آمن بالدين الجديد امرأته ، ورجال الحاشية . وتحقق بذلك قوله القديم لهم : « إني راحل لأخلّص الذين أحبهم » .

٢٥ ـ ورأى السيّد أنّ الجميع ينضوون تحت قانونه ، فأوصى بقوله : « إني أودّ أن تدخلوا في الدين بحرية تامة ، يجب أن يكون إيمانُكم سلطتكم . لا

تُفرَض الحقيقة بالقهر ، فالقوة سلاحُ من هم على خطأ . وأجابه المؤمنون : ستكون عقيدتُك إيمانَنا .

في ذلك الحين كان ، في بناريس ، لرجل غني ولد وحيد يُدعى ياسا يعيش على طريقة أبناء النبلاء في حفلات ومسرات . لكن ذلك لم يستطع أن يزيل عن الفتى مسحة الهمّ والكآبة . وهكذا هرب من قصر أبيه ذات يوم ، متوجهاً نحو بستان إيسبتانا كي ينعِش روحه المريضة ، ويُصلِح حياته القلقة . كان بوذا في نفس المكـان ؛ وعندما رأى الشابَّ قرأ السيدُ على وجهه مأساة حياته فقال له : « اتبعني يا أخي ، فاعلّمك العقيدةَ الجديدة . كفاك تعذيباً لروحك ! ليست المسرات شيئاً إنْ نحن قابلناها بالسعادة الحاصلة بالتخلي عن لذائذ الدنيا . . . » .

٢٦ ـ وبكت أم ياسا لما افتقدته . وفتشوا عنه كثيراً ؛ حتى وصل أبوه إلى بستان إيسبتانا . هناك أخذ الوالد المفجوع يبحث عن ابنه بين حلقات التلاميذ ؛ وعرفه رفاق ياسا الذين كانوا حول بوذا . هنا أخفى بوذا ياسا ريثما يتفق مع القادم . ولما اقترب هذا من المُعلّم سأله بلهفة عن ياسا . فرجاه المُعلم أن يهدأ ويرتاح . وفي لحظات استراحته كان المُعلم يعرض فضائل الناموس ، ويـدعو للتعاليم والإيمان مما أثار دهشة الوالد فقال : طوبى لك أيها المُعلّم والمجد لك ! إني آمنتُ بدينك ، فهو دين السعادة . وإني أهبُ أملاكي كلها لجماعتك ، وأرجوك أن تقبل إيماني على يديك لأصبح عضواً بين المؤمنين الصالحين. عندئذٍ نادى السيد على ياسا المختبيء وراء شجرة قريبة . ولما رآه أبوه صرخ: ابني ، ولدي ياسا ! إن أمك حزينة . اذهبْ إليها ، لتعيد إلى قلبها الانشراح. وتَدخّل المباركُ بقوله للأب : « أتظنّ أنّ ياسا الذكي لم يؤمن بعد ولم يَفهم القانون ؟ إنّ ابنك قد فكّر ، ثم حرّر روحه من زيف هذه الدنيا ومن الفساد المولّد للخطايا . إنه لن يتمكّن من أن يعيش كما كان في الماضي » . ورد الوالد أنّ كل مراده هو أن يشرح ياسا بنفسه لأمه الأمر . وهكذا فإن الوالدَ دعا المُعلمَ لرفقته كي يتناولوا الطعام على مائدة العشاء ، في مقره في بناريس .

٢٧ ـ وسار بوذا ، وياسا ، والأب ؛ في طريقهم إلى بناريس .

٢٨ ـ ودخلوا في الدين أفواجاً ، ووحدانا . وتبوّذت أم ياسا ، والخدم ،

وكل من في البيت .

٢٩ ـ وعلى المائدة ، وبعد أن انتهوا من الأكل ، راح بوذا يشرح للحاضرين بعض فصول القانون . قال : إنّ المعرفة تتكون من الحواس الخمس والعالم الخارجي . الإنسان مزيج من جسم مادي وقوة روحية . تحرَّروا من هذا الجسم المادي لتبلغوا الكمال .

وسأل ياسا أيكون ذلك باتباعنا الوصايا المقدسة ؟

ـ أجل ، وبلا شكّ . فأنا أقول : لا تقتُل ، ولا تكذب ، وسيطِرْ على أهوائك . ولأجل هذا لا حاجة بنا للصلاة ، ودفع الأموال للبراهمة . يكفي أن نعطي للفقراء ، ونعمل الخير دون تفرقةٍ بين سائر المخلوقات .

ـ وما هي الجنة ؟

ـ إذا احترمتَ الوصايا فإنك بدلاً من أن تعود للتناسخ ، وتولَد مرة أخرى على هذه الأرض ، تولَد في اللانهاية حيث الغبطة .

وتهامس اثنان : إننا نعرف أنه جاحد ؛ وها هو الآن يتحدث عن حياة أخرى في الجنة فما تفسير ذلك ؟

وتابع بوذا ، وكأنه يردّ عليهما :

« ربما تكونان قد نسيتما أنه لا قدرة لنا على معرفة المنظر الذي سنلقاه ونعجب به في أعالي النرفانا . شيء واحد هو المهم ! إنه الطريق المؤدي إلى تلك النرفانا »

٣٠ ـ ولم يمضِ أسبوع واحد حتى كان خمسون من أصدقاء ياسا قد دخلوا في الدين الجديد . ولما جمعهم المُعلمُ المرسَلُ قال لهم : « سوف تكونون أول المرسلين من قِبَلي والمبشّرين بالدعوة . أصغوا إليّ أيها الأخوة الكرام ! إني تحررتُ من سائر السلاسل الإنسانية والربانية التي تقيّد الفرد وتأسره . وأنتم أيضاً قد حررتم أنفسكم . فاذهبوا في أرجاء الأرض ، وخلِّصوا العدد الأكبر من الكائنات . لتكنْ مواعظكم سعادة العالَم ، ولتكنْ طريقتكم في الحياة سبيلاً لأن تخيِّم المحبةُ على العالم . افتحوا الغوامض أمام الأعين ، واكسبوا الأنفس بالحب

لا بالقوة والعنف . عيشوا في سلام ، أحبّوا بعضكم بعضاً ، باركوا أخصامكم ، اصفحوا عن أعدائكم » .

وهكذا توجهوا إلى غزو العالم بالمحبة ، وإلى نشر الدعوة الجديدة لتخليص الإنسان .

٣١ ـ وبقي المعلّم وحيداً يفكّر . وسمع هذا الصوت : « رغم ما كنت تقوله لحوارييك فإنك ما زلتَ مرتبطاً بالسلاسل الآلهية والإنسانية . ولن يمكِنك التخلصُ منّي أبداً » . كان هذا هو مارا ، الشيطان اللعين ، الذي شاء إغواء المرسَلِ الكريم . وتُحدِّث الأخبارُ هنا أنّ المعلم أجاب إبليس بقوله : « إنني تحررتُ منك أيها الرجيم ، أنت المغلوب المدحور . أيها الروحُ الشريرة المتخفية في زهرة حلوة ، أنا حررتُ قلبي من الألم »[1] .

٣٢ ـ وتوجه بوذا تاركاً الغابة نحو بناريس : يستيقِظ عند بزوغ الشمس ، ويجمع الحسنات عند القيظ ، ثم يجلس للتأمل والتفكير عندما يجنّ الليل .

وتدور الأيام ، وتتلاشى ؛ وهو يَعْظُم في نفسه وإيمانه وسلوكه .

٣٣ ـ والتقى في طريقه بجماعة من الشبان يلعبون مع زوجاتهم . وكان بينهم أعزب مع صديقته التي ، في خلسة عن الأعين ، سرقت حليّ النسوة وفرّت . ولحقوا بها . حتى التقوا ببوذا ، فسألوه عنها وأخبروه بالقصة . وسألهم المُعلم : « أي شيء أهمّ في نظركم البحث عن هذه المرأة ، أم البحث عن أنفسكم » ؟

ـ البحث عن النفس أهم بكثير ، أيها السيّد .

ـ نِعمَ الجواب يا أصدقائي . اجلسوا الآن واستمعوا إليّ : « الولادة ألم ، والوقوع في براثن الأمراضْ ألم ، ثم الناس والموت ألم . ولا يمكن التخلص من العذاب إلا بالتخلص من الأنانية والرغبات ، وأنا أدعو إلى تعاليم تُخْتَصرَ بكلمات هي : فلتخّيم المحبة في قلوبكم ، والطّيّب في أعمالكم » . وطال الحديث حتى

---

(١) قا . : الهاتف أو الجني أو الملاك السماوي ، وما إلى ذلك ، في الأديان وفي التصوف وفي الانتروبولوجيا .

أنهاه أحدهم بقوله لرفاقه : « كونوا سعداء . فاليوم لقيت السارقُة الثروةَ المادية ولقيتم أنتم الغنى الروحي . افرحوا بذلك . فلولا سرقة المجوهرات لما عرفتم الطريق المؤدية إلى الخلاص والتحرر » .

٣٤ ـ كان ناندا ، أخو بوذا لأبيه ، صاحب آراء في الحياة تختلف اختلافاً بيِّناً عن نظرات بوذا لها . ناندا شاب عابث ، يطارد حسناوات كبيلافستو ، ويرى فيهن سعادة الدنيا ، ولذة العمر . ثم تزوج . وعاش مع أسرته في بيت قريب من بلاد سوذودانا . ومر بوذا قرب بيت أخيه هذا ، وحسب عادته ، قرع الباب وطلب الحسنة من سكان الدار . فهرع إليه ناندا لما عرف بوجوده ، وقدم له الأرز والثمار . ولم يفه بوذا بكلمة ، ثم خرج . فلحقه ناندا . وسارا معاً حتى وصلا إلى أبواب المدينة . وكان الأخير يفكر في نفسه ويتساءل : هل جُنّ أخي أو أنه أراد أن يرسمني راهباً ؟ وبدد هذا الصمت قول المعلم : « أحبك يا ناندا كما يُحيّا الرهبان لأني أحبك وأرغب في إنقاذك . فهذه عقيدتي » .

٣٥ ـ وانقضت ساعات وساعات ، وناندا ما انفك مدهوشاً يفكر في كلام أخيه ، حتى جُنّ الليل ، وزوجة ناندا تنتظر عودة زوجها بخوف من تخليه عنها . لكنه رجع مع أخيه في تلك الليلة . وفي الصباح قاما بنزهة جميلة على ضفاف النهر المجاور ، وعند عودتها قرأت الزوجة في عينيّ ناندا تأثير السيّد عليه . وزار البيت كوتَدَنْتا رئيس براهمة المنطقة ، وقال لبوذا : « الناس يقولون إنّك المستنير ، ولو كنتَ بالحقيقة البوذا لما قدِمْتَ هذه البلاد إلاّ كملِكٍ في أبهة وفخامة » . وأجاب المُعلّم باسماً : « ألا تُبصِر عيناك ؟ لو لم تكونا كذلك لأبصرتا مجد الحقيقة وأبّهتها » . وتلعثم كوتَدَنْتا ، واضطرب مجيباً بحدّة : « أظِهر لي الحقيقة ، فأراها . وما عقيدتك إلا طيف سيزول ، وهي تفتقد للصلابة والوحدة » .

ــ الحقيقة خالدة ولن تزول أبـداً .

ــ واعترض كبير البراهمة : يزعمون أنك ترشد للقانون الصحيح رغم أنك تحتقر العبادة ، والشعائر ، والاحتفالات الدينية ، وترفض التضحية في المعابد مدعياً أن ليس هذا هو التقى الحقيقي ولا التديّن . وإني أؤكد أن الأضاحي والقرابين مع الورع تؤلف جوهر الدين .

ــ التضحية ؟ ردّ بوذا متعجباً ، هل هي أفضل من قتل الحيوان؟ ثم قال :

إنّ الذي يضحّي بميوله السيئة ونواياه الشريرة يعرف جيداً عدم جدوى التضحيات والقرابين والورع والتزهد . فمن يجتثّ هذه الرغبات الوضيعة يطهّر قلبه وينقيه . إنّ كل فردٍ قادر على نزع الحياة ، ولا يقدر أحد على منحها . تحب المخلوقات البقاء ، وتكافح بغريزتها في سبيل ذلك . فكلّ تضحيةٍ بالحياة تغدو مخالفة للطبيعة ، وعقيمة الجدوى .

ــ والشفقة ؟

ــ الشفقة هي ـ أيها الحبر الجليل ـ صنعةُ اللطْيف مع الضعيف ، والنبيلِ مع القويّ . نحن نتوسّل شفقةَ الآلهة ورحمتها بغير أن نمارس ذلك إزاء الحيوانات التي هي تحيا تجاهنا كحياتنا تجاه الله . لا يقدر الفرد أبداً على تطهير روحه بالدم ، فإذا كانت الآلهةُ طيبةً رحيمة فإنّ الدم لن يكون مقبولاً لديها . ولو كانت جبارة طاغيةً لما كفى الدم ليجعلها تُشفق علينا أو تجعلنا من أخيارها .

وسأل الحبرُ البرهميُ : هل تعتقد أنّ الروحَ تتقمص ، وأنها تتطور في مجرى الحيوات المتتابعات ، وأنها بخضوعها لمبدأ السببية يجب عليها أن تجني ما زرعته ؟

ــ ولماذا سألتني عن هذا أيها الصديق الطيّب ؟

ــ قيل لي إنك تعلّم عدم وجود الروح ، وإنّ أحبارك يأملون وينشدون التلاشي الكامل كأقصى نعيم في النرفانا .

ــ ما زال المستقبل يقلِقك أيها البرهمي ، وأنت تعذّب نفسك عبثاً . فما زال قلبك متعلقاً بالشخصية الفردية ، ترغب في السماء وتبحث عنها في اللذائذ . وهذا ما يخفي عنك الحقيقة الأبدية . وأنا جئتُ كي أبشرَ بالحياة ، لا لأعلّمَ الموت . وأنت لا تميز بين الحياة والموت .

ـ وأين النرفانا ؟

في كل مكان ، أجاب بوذا ، وحيث نطيع الناموس .

ـ إذن ليست هي في مكان ، ولا وجود لها ، ولا حقيقة .

ـ أين تسكن الروح ؟ أين منزلها ، فهل هي غير موجودة وليست إلا وهماً ؟ فكّر يا صديقي . واعترف كوتدانتا بانهزامه . ولكنه استأذن في سؤال آخر : ـ إذا لم

تكن الروح معروفة فكيف تكون خالدة ؟

ـ إنّ ملكة التفكير عندنا هي التي تزول ؛ لكن تبقى أفكارنا . التفكير ينتهي ، والمعرفة تبقى . تتوقف فعالية الروح ، ولا تتوقف معه أفكارنا . والحال هنا كمن كتب رسالة على ضوء شمعة : فإذا أطفأ الشمعة تبقى الرسالة مكتوبة رغم الظلمة . إن النشء الفكري يتوقف ؛ أما المعرفة فإنها لا تزول . ولا تفنى ثمرة أعمالنا الصالحة .

وبقي كوتدَنْتا صامتاً . وتابعَ المبارَك : ما يكوّن شخصيّتَكَ هو نتيجة أعمالك في حيواتك السابقات ؛ وفي حيواتك القادمات سوف تجني ما تبذره أعمالك في شخصيتك الراهنة .

ــ أيها المُعلّم ! يبدو لي أنّه ليس من العدل في شيء أن يجني آخرون بعدي ما أبذره أنا في الوقت الحاضر .

ــ تخيّل انساناً سيء التربية ، لم يُهذَّب في طفولته ، وكان كسولاً عابثاً في شبابه . ألا يجني هذا مغبة مسلكه السيء بحجة أنّ شخصيته في طفولته ليست هي نفسها في شبابه أو شيخوخته ؟

ــ لن تجد مكاناً في الأرض ولا في السماء ينجيك من مغبة أعمالك غير الصالحة . كما أن عواقب الصالحات لا تفنى ، فالطيّبات الصالحات لا تزول .

وأجاب البرهمي : إني مؤمن بعقيدتك أيها المُعلم ! لكن كيف أعرف طريق الحقيقة الأزلية ؟ لقد حفظتُ غيباً كل كتب الفيدا ولم أجد شيئاً .

ــ اتقان حفظ الفيدا شيء لا بأس به ، أما المعرفة الحقيقية فلا تُدرَك إلا بالقلب . الطيبة والمحبة عمودان يقوم عليهما معبد الهناء الداخلي الدائم .

. . . وتبوّذ كبيرُ البراهمة .

٣٦ ـ وكان بوذا في عامه الأربعين .

٣٧ ـ فليتّبعْ كل منكم قلبه ! وليرجعْ إلى قلبه ليدعو للتعاليم السمحة . الألم كالنار التي تلتهب بألسنتها قطعات الحطب القاسية . أطفِؤها ، وتخلّصوا منها !؟ ألغوا الألم فتكسبوا الخلاص . إنّ أبواب النرفانا مشرعةٌ لمن زرع

الفضائل ، فجنى المحبة . كلّ الوسائل المتبعة للحصول على النعمة الدينية ، وكلّ الطقوس المتبعة للتقرب من الدين ، لا تساوي عُشْرَ قيمة المحبة التي تحرر القلب . المحبة تنير ، وتشع ، وتتألق . وهي أفضل بكثير من تقديم القرابين والتضحيات في المعابد . . . فَلْتَعَمُّر قلوبنا بالمحبة . ولنساعد بالمحبة على تحرير القلوب المتعبة ، ولنحصل على المحبة ، ولنستعملها بحكمة وتعقل . المحبة تعتقنا ، إنها تُحرِّر . المحبة خلاص .

٣٨ ـ وكان المُعلّم إذا دخل مدينة أو قرية صرخ النسوة في وجهه قائلات : هوذا الراهب الأكبر الذي يُخرج أزواجنا عن دينهم . ولم يكن يأبه للجماهير وهي تسخر منه ، أو تشتمه . بل يقول لأصحابه : ثابروا على دعوتكم ، فالحقيقة تقنِع الناس لا القوة . ولا تبالوا بعنفهم تجاهكم .

٣٩ ـ ويقول للبراهمة : « ما نفع ثيابكم النظيفة وشعركم المجدَّل ؟ الداخل هو الاهم ، وداخلكم نجس . وأنتم لا تُطهِّرون سوى خارجكم » . وهاجموه بشدة . إلا أنّ نجمه كان يسطع ، ويخبو نجمهم . وأظهر للعالم أجمع خبثهم ، ومكرهم ، وفساد عقيدتهم .

٤٠ ـ وأشاد في بساتين أناثبندكا مدينةً دينية مكوَّنة من دير ، ومخادع للنوم ، ومخازن ، وغرف للاجتماعات . وفي سبيل ذلك جمع التبرعات ، وحسنات المؤمنين ، متلقياً بيده اليسرى الهبات الخيرية . وسمِعت بالخبر إحدى المؤمنات ، فهرعت إلى حيث الاحتفال . وكانت تأكل تفاحة بقي نصفها في يدها . ولما رأت أنها لا تملك سوى نصف التفاحة قدمتها للمُعلم ، فتناولها الكبيرُ بيده اليمنى شاكراً وهو يقول : نعيش من الصدقات . أعطوا مما تملكون ، فأبواب النرفانا مشرعة أمام الذين بذروا الفضيلة . فأولئك يجنون المحبة .

٤١ ـ كان ساريبوترا المحترَم يتجول ذات يوم في شوارع راجغريها ، والتقى في طريقه برجل قال إنّ اسمه هو أساجي . وترافق الاثنان . وأُعجب ساريبوترا بهذا الإنسان الطيب ، ولشد ما كانت دهشته عندما طلب منه الحسنة . ثم عرف منه ساريبوترا أنّ أحد أفراد السكيا ، وهو رجل مستنير ، علّمه عقيدة تدعو للخلاص . وإنها عقيدة تُختَصر في أنّ الرغبة والشيخوخة والموت أسباب الألم . ومن الممكن إزالة هذه الأسباب ، وما يخضع للولادة يخضع للموت . ولحِق

ساريبوترا بالمُعلّم ، وتبوذ . وصار من الصحابة الأوفياء .

٤٢ ـ وجاء المُعلم رجل عجوز يدعى نقولابتي وقال له : « أيها السّيّد ! أشعر أنّ أيامي دنت . فأنا مريض ومتألم ، وقد جئت أرى إذا كنتَ تقدر أن تهبني الصحة والشجاعة » .

ـ ألا تلاحظ أيها الأب الجليل جسمَك الناحل ؟ أمِنَ المعقول أن تطلب الصحةَ لعدة أيام ؟ إن الواجب هو أن تقول لنفسك : « إن روحي قوية ، وإن كان جسمي ضعيفاً » . ونهض نقولابتي وكأنه رجع شاباً . وسار بدون عصاه ؛ ثم حيا بوذا مودعاً ، وخرج . ورأى شفاء نقولابتي بعض المريدين فتهامسوا : إنها معجزة أخرى من معجزات المعلم . واعترض بوذا بقوله : كلا ! إنها معجزة الإيمان .

٤٣ ـ ومن ياتافا جاء برهمي في ثياب بيضاء ؛ وسأل المعلم : ما هو السيف الذي لا يضاهى والسمّ الذي لا سمّ أشد منه ، والنار الأشد التهاباً . وما هو أكثر الليالي حلكة ؟

ـ الكلام هو أشد السيوف قطعاً ، والشهوة أشد السموم زعافاً ، والملذات الحسية أشد النيران اضطراماً ، والجهل أحلك الليالي .

ـ من هو الرابح الأكبر ، والخاسر المكابر ؛ ما هو السلاح الذي لا يخرق ، وما هو أصلب الدروع وأمضى الأسلحة ؟

ـ وأجاب المُعلّم : الذي يعطي دون رغبة في الأخذ هو الرابح الأكبر ، والذي يأخذ بغير أن يعطي هو الخاسر الأعظم . والصبر خير درع ، والحكمة أفضل سلاح .

ـ أخبرني الآن عما يجذب ، وعما ينفّر . ما هو أشد الآلام وأحسن الرضا ؟

ـ تذكّر أيها البرهمي أنّ الخير هو الذي يجذب ، والشر هو المنفّر . والألم الأكبر هو السلوك المسيء ، والتحرر أحسن الرضا والبهجات .

ـ ما هو المسبّب لخراب العالم ، وماذا يحطّم الصداقة ؛ وما أشد الحمّيات حدة ؟

ـ الجهل يخرب العالم . الحسد والأنانية يصدعان الصداقة . الكراهية أشد الحمّيات وطأة .

ـ عندي شكّ واحد أيها المُعلم : ما الذي لا يُحرَق ، ولا يُغلَب ، والقادر على بناء العالم بأسره ؟

ـ المحبة ، ومكسب الأعمال الصالحة .

وباحترام جليل انحنى البرهمي أمام المُعلّم الصالح ، وقال : إنكَ وجدتَ الهناء والسلام الروحي . قانونك صحيح ، وقلبك كبير . ورجع البرهمي إلى بلده مسروراً ؛ وسألوه عن تبدله وسروره فأجابهم : لقد ورثت بالأمس كنزاً ثميناً .

ـ وأين هو ؟

ـ إنه في قلبي[1] .

٤٤ـ في كوسينارا حيث كان الناس يستقبلونه بابهة واحتفالات . كان ينهض في ساعات الصباح الأولى ليتأمل . ثم يحادث تلاميذه ، ويردّ على أسئلتهم ، ويسير معهم في شوارع المدينة لجمع الصدقات . أما طعامه فكان يقتصر عادة على الأرز وبعض الثمار .

٤٥ ـ وترك كوسينارا يصحبه أناندا . وسارا حتى التقيا فتاةً جميلة تحمل جرة على كتفيها .

ـ ما رأيك بالنساء أيها المُعلم ؟

ـ يا أناندا يجب على الرهبان الابتعاد عنهنّ . فهن خبيثات ، وكيدهن عظيم . وعلينا أن لا ننظر إليهن ، ولا نكلمهن ، ونأخذ حذرنا منهن . واستدعته ذات يوم مهابرجابتي قائلة : منذ آمنتُ بك وجدتُ الطمأنينة . وإني أرجوك أن تُدخِل في الجماعة جميع النساء ليجدن السلام . ولم يقبل المُعلّم رغم

(١) أهمية المحبة في بعض الفلسفات الحديثة هي ـ كما في الأوغسطينية وما إليها ـ في المنزلة الأولى . لها تلك المنزلة في نظام الوجودية المؤمنة (غبريال مارسيل ، مثلاً) ، وعند فلاسفة الشخصيانية مثل عمانوئيل مونيه ، نيدونسيل ، مادينيه ، إلخ . . . ونرى هنا النظرة الصوفية للطقوس، وللعبادات الجوانية ، ولإعطاء القلب الأهمية الكبرى .

إلحاحها ، وإلحاح أناندا . إنما شاء للمرأة أن تبقى في بيتها دون أن تحيا حياة الرهبان . ومن الممكن لها الحصول على الخلاص ما دامت تتبع وصايا قلبها . . . لكنه قَبِل ، أخيراً ، أن تتكوّن جماعةُ الراهبات المؤمنات .

٤٦ ـ وخرج من راجغرايها متوجهاً نحو بناريس ، يصحبه تلاميذه . وكان استقبالهم حافلاً في عاصمة البراهمة إذْ كان الناس يشيرون إليه : هوذا الملك الشحاذ ؛ بينما يجيب آخرون : هوذا الرجل الطّيّب القلب . وفي ساحة المدينة جلس الجميع على معبد سيفا . وقال المُعلّم : « من نزع من نفسه الكبرياء وحررها من الأدران حسدته الآلهة على غبطته الكبرى . فلنعشْ في بهجةٍ كاملة . فنحن نعرف الحقيقة ، ولا نملك من حطام الدنيا شيئاً » .

٤٧ ـ وذهب لزيارة أحد الأديرة التي يسكنها جماعة من الرهبان البوذيين . كان يودّ إجراء رقابة على مدى انضباط أفراد السلك ، وطاعتهم للقانون .

وأعجِب بحياتهم المنعزلة ، وإيمانهم الشديد بالدين . إلا أنه توقف عند حجرة ذات باب مغلق . قرَعَه ، فسمع صوتاً ضعيفاً يدعوه للدخول . كان فيها راهب عجوز غارت عيناه ، ووهنت قواه ، ويئنّ من الأوجاع . وشكا العجوز إهمال الكهنة . . . ساعده المُعلّم على تسويه فراشه ، واعتنى بأمره . ثم أنّب رئيس الدير على إهماله للمريض ، وقال : « لا تنسوا أنّ هذا المريض يفتح ضمائركم ، ولا تنسوا أنكم لن تدخلوا النرفانا بدون المحبة » .

٤٨ ـ وفي عودته من الدير التقى جماعة من الشبان يتسلّون بتعذيب سمكة في غدير . فاقترب المعلّم منهم ، وقال : ألا يخشى الواحد منكم الألم ؟

ـ نعم ! إننا نخاف الألم ، أجاب كبيرهم !

ـ إذن لماذا تعذبون هذه السمكة ؟ فهي مثلكِم تتألم . وتناول من يدهم السمكة والقى بها في الغدير قائلاً : اتركوا الحياة لمن هو في الحياة .

القسم الرابع

الليل عند الدُّجى

قدرة المحبة هائلة . فمن حازها أحبته المخلوقات ، وحَفِظه براهما

١ ـ في قوزمبي ، تدخل المعلّم الصالح بين جماعة من البراهمة يعّنفون أحدهم لاقترافه ذنباً . حاول إقناعهم بالحسنى ، وبأفضلية التسامح وقدرة المحبة ! ودعاهم إلى الصفح والغفران فصرخ أحدهم في وجهه : أغرب عنا . ليس لكَ أن تهتم بأمورنا الخاصة . فنحن أعرف بها منك . اهتم بعبادتك وتأملاتك . . . تركَهم المعلِّم ، غافراً لهم فظاظتهم . ولحقوا به طالبين الصفح والمعذرة . ولم يكن الصالح قد حقد عليهم ، ولا حنق منهم .

٢ ـ في سافستي ، كانت تعيش امرأة ذات ولد وحيد . مات وحيدها ذات يوم بعد مرض طويل . لم تصدّق الأم من هول الفاجعة ، ولم تقبل إحراق جثة وليدها . وراحت تفتش له عن دواء ، فتطوف البيوت والأمصار . حتى إذا التقت بوذا طلبت منه دواءً لابنها الذي لم يعد يتحرك من مدة . فقال الصالح : أنا أعرف دواء وحيداً يعيد لابنك الحياة :

ـ اذهبي واحضري لي حبة خردلٍ من بيت لم يمت فيه أحد . وذهبت كيساغوتامي ، ودخلت البيت الأول . حتى إذا أعطوها الحبة سألتهم هل مات من بينكم أحد ؟ وهالها الجواب : مات الكثيرون ، وبقي عدة أشخاص فقط . وأعادت لهم الحبة . وانتقلت إلى بيت ثانٍ ، وثالث . . . ثم رجعت للمُعلم ترجوه أن يرشدها إلى مكان تجد فيه الحبة المطلوبة .

في بحثك وجدت البلسَم المرّ الذي كنتُ أودّ إرشادك إليه . بالأمسْ كنتِ تبكين فقيدك . واليوم عرفتِ أنّ العالَم بأسره يبكي من ألم يشابه مصابك.كلنا سنموت ، ولن ينفعنا أي تعلق بالأرض . وبكت كيساغوتامي . وقال لها الصالح : إني مستعد للتضحية بدمي إذا كان ذلك يوقف دموعك ؛ لا مناص من الموت فالولادة تقود إليه . الموت أطرش ، لا يسمع صوت المحبة . ولن يود راحة القلب عليه أن ينزع من جراحه سهم اللوعة والتفجع وقبِلت كيساغوتامي بإحراق جثة ابنها البريء .

٣ ـ واشتكى أحد الرهبان من هول منظر النار التي كانت تلتهم جسد الصغير ، وتألم لمصيبة الأم . ورآه بوذا فقال له : أتوسل إليك أن لا تحزن عند موتي وكان في الثامنة والسبعين من عمره .

٤ ـ وتوقف في طريقه إلى مدينة بلوفا وقد أعياه المرض . واستدعى الرهبان أناندا الذي لم يصدّق أنّ المُعلم قد يمرض . وقال المُعلّم : لن أشعر بالسعادة إلا عندما ارتفع إلى التأمل العميق ، وانسلخ عن العالَم المادي .

٥ ـ واكتست الأشجار بالأزهار . وازدانت الأراضي بأبهى الحلل العشبية رغم أن الفصل لم يكن موسم العشب الأخضر والزهر النضر[١] . فكأنها عرفت أن تلك الغابة ستغدو قبر المُعلّم .

٦ ـ وهرع الجمعُ من الناس ، وتوافدوا من كل حدب وصوب : الأغنياء منهم والفقراء ، المرضى والأصحاء ، الصغار والكبار ، الرجال والإناث .

٧ ـ ولما ثاب بوذا إلى رشده اقترب منه ابفانا ومنع عنه الناس . فرجاه السيّدُ أن يبتعد ولا يخفي عنه أولئك الذين قدموا من بعيدٍ ليروه ويَعودوه . ثم قال لإبفانا : لا تفرّق بينهم ، فقانوني نعمة للجميع . والرسالة التي أبشّر بها نقية ، طاهرة ؛ إنها لا تقيم فروقاً بين الغني والفقير ، بين المتكبّر والمتواضع ، بين الصغير والكبير . فجميعهم سواسية .

---

(١) نفس ما هو معروف في الوجدان الشعي عن ما يحدث عند موت العظماء ؛ وتردد هذه الاسطورة عند بعض العامة من أهل الكتب السماوية . إنما الشكل الهندي لها هو الاهتمام الأكبر بالجمال الطبيعي ، والإكثار من ذكر الأعشاب والأزهار والعصافير .

٨ ـ واقتربت ساعة مصيره ، وبان ذلك عليه . فراح أناندا في نوبة بكاء قائلاً : ـ أيها المُعلم ما زال ينقصني الكثير كي تنتظِم نفسي . لم أبلغ هدفي بعد وستدخل أنت النرفانا .

ـ لا تتفجّع يا أناندا ، ولا تيأس . ألَم أقُل لك إنّ على الإنسان أن ينفصل عن كل ما يحبّ وما يعجبه ؟ الموتُ شر يملأ الناس رعباً ، بسبب جهلهم فقط . والحقيقة أنه الحل النهائي ؛ إنه الطريق التي تؤدي إلى الكمال والخلاص . ولا يتناسخ وتتكرر ولادته إلا الشرير في هذه الدنيا المليئة بالآلام والشقاء .

ـ أيها المُعلّم ! ما هي الأماكن التي يجب أن نقدسها عندما ستدخل أنت في النرفانا ؟

ـ ثلاثة : حيث وُلدت ، فهناك يتذكر الزائر شبابي . والغابة التي فهمتُ فيها قوانين الكون والناموس ، وحصلت على الإشراق . والمكان الثالث هو هذا الذي نحن فيه الآن وحيث يقدر المؤمن على القول : هنا ترك بوذا العالَم ، وتخلّص من كل صلةٍ به ؛ هنا انتقل المُعلّم إلى النرفانا .

وكانت قواه تضعف شيئاً فشيئاً . وسأله أناندا عن ما عليه أن يفعل بالجثة . وأجاب المُعلم : ـ غطّوا جثماني بأغطية قطنية ، وضعوها في تابوتٍ من حديد مع البخور والحطب . ثم أشعلوا فيها النار ؛ وعند مفترق أربع طرق أقيموا لي ضريحاً . وسكتَ المُعّلم ، واشتدّ ضعفه . وأناندا بجواره يبكي .

٩ ـ استدعى أحدهم أناندا ، وهو الراهب سوبهادرا ليقول : « إنّ في رهبنتنا فقراء اختبروا الحياة ، وعركوها . وقد قالوا انّ بوذا سيترك العالم هذه الليلة . وإني أودّ رؤيته ، فأنا لا أصدّق أنّ مثله يموت » .

ومنعه أنانْدا من رؤية السيّد المبارك الذي كان في إعياء . إلا أنّ المبجَّلَ سمع الحوار ، فاستدعى إليه سوبْهادرا . واقترب هذا من الكامل وقدّم إليه ضروب الولاء والتقديس قائلاً : قانونك ، أيها المعلِّم، قد فَصَل بين الحق والباطل ، وهدى الحائرين إلى الصراط والحقيقة . رسالتك أيها الراعي الصالح قويمة ، فطوبى للمؤمنين بها . وهنيئاً لصحابتك وحوارييك الذين رافقوك في جهادك ، وعرفوا الناموس .

١٠ ـ ولاحظ بوذا دنوّ أجله الذي بدا واضحاً في أعين المحيطين به . فقال لهم : « لا يظنَّنَّ أحدكم أنه سيصبح بلا مُعلّم بعدي . ثقوا أنّ بوذا سيبقى لكم وإنْ مات السكيموني . أُوصيكم بالحقيقة الكبرى ، والقواعد التي إن تمسّكتم بها لن تضلّوا أبداً . ثم تابع بصوت واهن : إنكم تتبعون الآن الناموس المصدَّق ، وتسيرون على النور المؤدّي إلى التحرر والنجاة . لقد كسرتم القوقعة وعرفتم الحقيقة » . وانهارت عزائمه ، وانطفأ ذلك النور الذي أضاء للبشرية السبل وهداها في مسالك الظلام والجهل . خسرت الإنسانيةُ أحد أبنائها الأفذاذ . . . ، وكبيراً من رجالها الصالحين ، أحد أنبيائها الهادِين .

١١ ـ وكانت آخر كلماته الهامسة والتي لم يسمعها حتى الصدى نفسه : كلّ كائن معرّض للموت وذائق الفناء . الحقيقة خالدة ؛ فاعملوا لتنالوا الخلاص .

١٢ ـ كان قد بلغ الثمانين من عمره . . . ودخل المُعلّم في النرفانا .

وشعر أناندا أنه يرى الشمس وكأنها مكسوفة ، والعصافير وكأنها انقطعت عن الغناء فوق أزهار اللوطس الوديعة . وأظْلَمَت السماء ، وسُمِعَ صوت رعود وحَزِنت الطبيعة ، وزلزلت الأرض ، وهطلت أمطار سوداء .

وهمد المحيطون به وهم يرونه جثة هامدة . ولفّ الصمتُ بردائه المكان .

١٣ ـ ثم بدّد الصمتَ المخيّم والحزن العميقَ صوتُ أنو روذا : لا تبكوا ، ولا تيأسوا . لقد قال المبارَك إنّ كل مخلوق فانٍ ؛ والحقيقة موجودة في كل مكان ، إلا أنها مخبوءة تبدو للباحث الجاد عنها . ثم وقف أناندا وطلب من كوسينارا أن يخبر الناس بموت المُعلّم الأكبر . واهتز الناس ، وظنوا الظنون ، وبكوا ؛ فهم لم يصدقوا النبأ . ثم جهزوا الزهور والعطور والبخور ، وجمعوا الموسيقيين وساروا في اتجاه غابة صلحس . هناك التفّوا حول جثمانه المسجّى ينشدون الترانيم ، ويرتلون الكتب المقدسة . واتفقوا على أن يواروه حسب الطقوس المعروفة . لكن الجماهير الغفيرة أمّت المكان من كل فجّ عميق لتلقي عليه النظرة الأخيرة وتحية الوداع ، وتركع عند قدميه مؤمِنة متبرّكة .

١٤ ـ لم يُنقل جثمانه إلى سور كوسينارا إلاّ في اليوم السابع لكثرة الازدحام . . . . وهناك ، غُطّي جثمانه بالأردية حسب وصيته ووضِع في تابوت

حديدي ، ثم أشعلت بعضُ النساء النيرانَ . وأُلقِيَ بالنعش إلى أحضان النيران المتقدة . . . وهكذا ارتفعت ألسنة اللهب الحمراء ، وأثَّرَ هذا الموت المفاجيء للمُعلّم في نفس سوبهادرا الذي تبوَّذ قبل الوفاة بلحظات فقال : لا تأسفوا عليه ، ولا تبكوه . لقد أنقذكم الموت من إزعاج هذا الأمير الزاهد . لن أتبع بعد اليوم وصاياه ، وتعاليمه الثقيلة . فسأعمل ما أشاء ، وحسب إرادتي بغير أن أؤمن برجُلٍ مات . ولم يُجبه أحد من الصّحابة . وكَفَرَ سوبْهادْرا . وكان هذا أوّل المرتدين ، الخارجين على الدين .

١٥ ـ وانطفأت النيران . . .

ثم اقترب الحواريون من النعش ، ووضعوا الرماد في وعاء حملوه معهم . وتكلم أنوروذا المبجّل ، فقال : عندما يبلغ الإنسانُ الحكيم أُخريات أيامه لا يُقلِق قلبَه بالموت والإحتضار ، بل ينتصِر عليهما بثباتٍ وهمة ، وينطفىء بهدوء .

١٦ ـ ووزّع البرهمي ذرونا رفاتَ المُعلّم بين تلاميذه والأمراء والنبلاء الذين حضروا الاحتفال المهيب .

١٧ ـ وسارت الجماهير الغفيرة بحزن وأسى تشقّ ببطء وركون شوارع كوسينارا . وكانوا أمراء ونبلاء ، فقراء وحكماء ، يزحفون باكين وراء حاملي رفات المُعلّم الذي لم يَخَف الموت ولم يرهَب الألم(*) .

(*) قراءة حياة بوذا بمراحلها وإشعاعها تظهر البوذية عقيدةً أقرب إلى القلب والروح منها إلى العقل والمنطق . معظم فلسفات اليوم تكلم الوضوح والتجربة العلمية ؛ بينما تكلم البوذية حالات الروح والذاتي والعنديات والمحبة . تهتم البوذية بالداخلي والأنا وخلاص الفرد ، وتتوجه إلى ما يمتنع على التجربة في وعاء مغلق وما هو مجتمعي وموضوعي .

الفصل الثاني

التجربة الهندية في تقديم البطولة
بوذا كبطل شعبي - ديني في الأساطير والرموز والتعاليم

من التجارب الإنسانية الهندية
بوذا في الأسطورة والرموز والتعاليم
أواليات نَظر الأممِ إلى أبطالها ومؤسِّسي الدّين فيها

١ ـ بوذا ، المعنى والقصد ، المستنير والمخلِّص ، أوالية التفوق والإشعاع :

بوذا كلمة تعني الحكيم ، المستنير ، أو المبارَك . ويَظهر أنّ الفيدا ، وهي كتب البراهمة « المقدَّسة » ، تبشّر بحكيم يجدّد ما طمسه الزمن من معالم الدين البرهمي ، وينقّى ما علق به بتوالي الأجيال . فنرى سواد البراهمة ، والكهنة الراسخين في دراسة الفيدا ، يتوقّعون مجيء حكيم يكون فادياً ، مخلّصاً ، مهديّا[١] . ومن المعروف جيداً أنّ بوذا نفسه أشار ، في آخار حياته ، إلى أنه ليس أول البوذات ولا آخرهم[٢] . لذا نرى البوذيين حتى الآن ينتظرون ظهور حكيم من بينهم يأتي ليخلّص ، ويهدي ، بأن يطهِّر الدين ويجدد التعاليم .

كان معاصرو بوذا على استعداد لقبوله ، إذْ عرفوه من خلال تعاليمه الإيمانية أو الروحية ، ومن زهده في الجاه ، وإصراره على كلمة الحق ، حتى لو كانت لا ترضي الملوك والأمراء والكهّان البراهمة وطبقتهم المتسلطة والمقدسة باسم إدعائهم أنها مخلوقة من رأس براهما ، من أشرف عرقٍ وأنبل جزء في الإله .

. . . عرفوه من السيرة المستقيمة التي تميز بها طوال أعوام دعوته ، وشعَت في محيطه ؛ وشاهدوا في النور الذي أشرق من أخلاقياته حقيقة ما بشّرت به

(١) إنجيل بوذا ، ص ٧٧ .

(٢) نفسه ، ص ٢٦٥ .

أسفار الفيدا من تأثيراتٍ له وتأثير في الأمم .

٢ ـ اهتداؤه ، التعبير القصصي عن مراحل تطوره ، أوالية التميّز والتحول :

بعد قرون من تأسيس البرهمية ، نخالها خمسة عشر قرناً ، وفي القرن الخامس قبل ميلاد المسيح ، وُلد بوذا رجل الخير والمحبة(١) ، الداعي لخير الفرد ومصلحة المجموع ، وللتكامل الفردي المستمر ، المتوجّه برسالته إلى كل قلبٍ وكلِ طبقة ، كل لونٍ وأمة ؛ بانفتاحٍ ومحبة .

عاش ٢٩ عاماً كولي العهد لأبيه . . . ثم طرأ عليه ما بدّل مجرى تفكيره ومن ثـم سلوكه ؛ فأخذ يفتّش عن الوسائل التي تدفع أخطار الأمراض ، والشيخوخة ، والبؤس ، والموت أي الوسائل التي تحطّم سلسلة التناسخ الرهيبة التي آمن الهندوس بأنها في أساس الشر والنقص وبأنها سبب الألم والتعاسة في العالم .

وما هي إلا ستّة أعوام ، سلخها منقطِعاً للتأمل ، ومراقبة الذات ، والتفكير في العلل التي أثمرت الشر والكوارث ، حتى أصبح حكيماً يكتشف سر النجاة ، ويهتدي بطريق السعادة . فقد تجول ، وتحول ، وتزهد وهدى وأرشد . فها هو مثلاً يهبط مدينة بنارس منادياً : إليَّ إليَّ أيها « المتعَبون »!!! وهكذا فعَبْر حياةٍ وتعاليم متميزةٍ نلاحظ أنّ بوذا علَم من أعلام التاريخ العالمي ، ومعلّم إصلاحٍ روحي واجتماعي . إذْ أصلح ، أو حاول إصلاح ، ما انغمس به البراهمة من تقاليد ويقينيات خالوها ديناً ؛ ووضع الأسُس التي أقام عليها محاولو الإصلاح بعده ما أقاموا ، وأثّر في الفكر العالمي لا سيما الروحي ؛ ولا يزال أتباعه المعاصرون يعدون تقريباً بالملايين يذكُرونه كلّ يوم ، ويسعون للاقتداء به من حيث تكوين أو تقويم الروح والبدن ، الفكر والسلوك ، العالَم الباطني الخاص والعالَم الخارجي الإجتماعي .

---

(١) تلفّ الأساطير مولده . تقول إحداها ، على سبيل المثال ، إنه أعلن فور ظهوره إلى هذا العالم أنه سوف يخلّص البشرية من الخطايا والشرور والعذابات . وتقول أخرى إنّ خوارق عديدة مشهودة جرت يوم مولده ؛ وإنّ مجموعاتٍ وفيرة من البراهمة جاءته وسجدت له ، بل إنّ طريقة ومكان ولادته ليسا مألوفينْ ويكشفان عن أعجوبة . . .

ولئن شكّ بعضهم في وجوده ، أو خالوه فكرةً هندية لبِست بالاستمرار ثوب حقيقةٍ وواقع ، فالثابت أنّ بوذا شخص وُجِد ، ودعا لعقيدة ، ثم مات مخلّفاً تعاليم منفتِحة ، وطرِيقة في بناء الإنسان ، ونظرةً للعالم تخطّت حدود الهند أرضاً وروحاً.

لا يصحّ الأدّعاء بعدم حاجتنا إلى الانتفاع من بوذا . وعلى الذين خنقوا أنفسهم بدخان الدائرة الضيقة ، وحجبت الخيمة عنهم أشعة شمس الحقيقة ، أن يحرّروا أنفسهم ، ويتمردوا على قيود الموروثات التقليدية . لا بدّ من الانفتاح على معتقدات الآخرين . بل إن الكتب الدينية نفسها التي بين أيدي الجميع تدفعهم لهذا التحرر : فمثلاً في القرآن ﴿ **وبشرِّ عبادي الذين يَستمِعون القول فيتبعون أحسنه** ﴾» ؛ وفي الانجيل : « امتحِنوا كلَّ شيء » ولنتذكّرْ ، أيضاً وأيضاً ، أن الحكمة ضالة الإنسان أينما وجدها التقطها ؛ وأنّ هذه الحكمة ليست خاصة بقوم ولا بأمة ، وليست حكراً على دين أو جماعة . فالحكمة ، تلك السلوكات والأفكار التي تعمل لخلق الإنسان والمجتمع الأفضلَيْن ، تنتمي إلى الإنسان ؛ لا إلى إنسانٍ معينٍ أو إلى حضارة واحدة ووحيدة .

٣ ـ بوذا والوحي في الفكر العربي الإسلامي ، أوالية العالمية :

من المعروف أنّ الهنود ، قبل بوذا ، يرون « الوحي » للإطهار ممكناً . وكذلك فقد رأى أهل اليونان أنّ سقراط يستمع هاتفاً يوحي له ، وينفخ في روعه ، ويقذف في نفسه الرشدَ ويلهمه الصواب . وحصلت الظاهرة نفسها ، أو ما يحاكيها ، عند الكثير من حكمائنا الكبار : هذا الصوفي أو ذاك ، الغزالي ، العرفاء (العارفون) ، الأئمة الراشدون في الحكمة والاتصال بالله ، الخ . . .

وإنجيل بوذا يصوّر المتنوِّر المهتَدي متعرّضاً لأشعة الوحي . والبعض من الباحثين ، في الفكر العربي الإسلامي ، يرون أنّ بوذا « حين تكلّم ما تكلم كانت روح إبراهيم متقمصة به » ، أي هم يرون بوذا مجدِّداً لما طمسه الدهر من وحي إبراهيم ، وداخلاً من ثم في دائرة الرُّسُل الذين لم يقصهم القرآن .

لقد آمنتُ ، ذات يوم ، بفكرةٍ تتلخص بالقول إنّ بوذا قد يكون رسولاً ، أو مصلِحاً ، يقرّه الإسلام وإنْ لم يرد إسمه في القرآن . فهذا الكتاب الكريم ليس سجلاً تاريخياً متسلسِلاً يعتني بتدوين الحوادث ؛ بل يقتصر على الكليات ،

والخطوط العريضة ، والنداءات إلى الروح والخير تاركاً للدارسين والمؤمنين حق الاستقراء والاستنتاج . فهؤلاء قد يرون إبراهيم ، من نافذة الكتب الثلاثة ، أمة . يجدون في القرآن ﴿ أني جاعِلُكَ للناس إماماً ﴾ ، وفي سفر التكوين[1] : « تتبارك فيك جميع قبائل الأرض » ، وفي سفر غلاطية[2] : « لتصير بركة للأمم » . بل يرون حكماء الصين (أمثال : لاوتسو ، كونفوشيوس) وحكماء الهند (أمثال بوذا وغيره) وحكماء فارس (أمثال زرادشت) يرددون صوت إبراهيم ، ويجددون ما اعترى وحيه وتعاليمه ، ويرون الجميل من تشريع حمورابي مستقى من تعاليم إبراهيم ، وينسبون البرهمية لإبراهيم نفسه إذْ لم يكن هذا الأسم ، في تخيلاّتهم ، موجوداً بالهند قبل القرن الذي عاش به إبراهيم ، ولا يفسرون احترام الهنود والمجوس للكعبة؟ إلاّ لاعتقادهم بقداسة يد إبراهيم التي أقامتها .

وفق هذه النظرية ، التي نجد لها أتباعاً كثيرين في الفكر العربي المتدّين إسلامياً ، فإن الإنسانية كانت في صدرها الأول موحّدة ، سليمة العقائد . ثم وقع الإنسان في الشرك لأسباب وظروف عديدة . لكني أرفض التفسيرات اللفظية والافتراضية التي تأخذ إبراهيم كأب للبشر أو كمتوافق مع براهما . وأنا لا أرى أن تلك النوافذ ـ نوافذ الكتب وتشويهات التاريخ وآثار الأمم ـ تؤيد هؤلاء الأدعياء وأولئك المفترضين أنّ إبراهيم مجدِّد بوحيه ما هدمته الأزمنة من معالم وحي إدريس ونوح ، وأنه يلتقي عن طريق الوحي والإله مع قدماء حكماء الهند (من أمثال : كريشنا) بالنقاط الجوهرية الثلاث .

أ / معرفة الله الواحد والمطلق ؛

ب / خلود الروح ؛

ت / محبة الإنسانية والانفتاح على البشرية كافة .

صحيح أن تلك النقاط الثلاث هي « نقطة البيكار » التي يلتقي عندها الرسل ، والأنبياء ، وفلاسفة متفوقون ، والحكماء الآلهيون ، وإن تغايرت أزمانهم وتباينت ديارهم ولغاتهم . لكنها ليست قطعاً نتاج وحي سماوي فقط أو ، على

---

(١) التكوين ، ١٢ : ٢ .

(٢) غلاطية ، ٣ : ١٤ .

الأقل ، ليست وقفاً على أديانٍ موحِّدة . فهي على سبيل المثال مبادىء عامة جداً ؛ ونجدها متوفرة في تركة بوذا وسواه من الحكماء كزرادشت[1] ؛ وكنفوشيوس . ولا عجب أن يلتقي الرسل والحكماء الآلهيون ؛ إذْ الحقيقة لا تتغير ، وإنْ تعدّدت الأساليبُ وطرائق الأداء . ومنذ القديم قال الفلاسفة الإسلاميون بأنّ العقل البشري يبلغ دون الاستعانة بالوحي مستويات رفيعة من الحقيقة بل ويصل إلى الحقائق المنزلة والدينية كافةً بمفرده .

في الفكر العربي الإسلامي أدرك عدد من المتنورين وحدة الأديان العالمية الكبرى ، ورأوا أن لجميع ما يعاصرنا من الأديان والفِرَق أصلاً سماوياً . هذه النظرية ، وإن لم تصدق تاريخياً أو عِلمياً ، فإنّ ما يهمّنا منها هنا هو أن تكون دعوة مستقبلية ، وصوفية عملية ، لذلك الاتحاد . من الصعب أن لا أترك اليوم أخيولةً آمنتُ بها قديماً عن الأصل الواحد للعقائد والنبع التوحيدي ، أو عن كون الأساس في الديانات هو التوحيد ، وإنّ الشِّرْك طارىء ولاحق . لكننا جعلنا ذلك ، في نظريتنا ، قمة وغاية أي دعوة للمستقبل . لا نظرية عما كان بل نظرة لما يجب أن يكون . لا بد ، في نظرنا ، من السير بالعقائد التي تعمل لمصلحة الإنسانية والإنسان ، سواء كانت أدياناً أم فلسفات ، صوب التفاعل فيما بينها والتضافر لتحقيق إنسانية كل إنسان وكل ما في الإنسان .

٤ ـ تميّز تلاميذه، عالَمية دعوته وإنفتاحها على العالَمين كافة وعلى كل إنسان :

لبوذا تلاميذ أوفياء ، مضحّون ، حريصون على تبليغ الأمانة التي تطوعوا لحملها . وما كاد ينتدبهم لتبليغها حتى انبثوا في أطراف الهند النائية ، بل تجاوزوها للصين ، وفارس ، ثم لبلاد العرب أيضاً .

وعلى هذا كان بوذا أول حكيم في العالم أخرج تعاليمه من دور التبشير المحلي إلى العالمي : جاب حواريوه وأتباعه أطراف العالم المتحضر ، المعروف

(١) انتشرت الزرادشتية في فارس والعراق وأطراف جزيرة العرب الشرقية وسورية الشمالية . را . : النويري ، نهاية الأرب ، ١٧ ، ٢٧٧ .

حينذاك ، يبلّغون الناسَ والأمم الجوهرة البوذية المثلثة : بوذا والقانون والإجتماع .

شق بوذا الجدار الصفيق الذي ضربه معاصروه من البراهمة واليهود الذين رأوا سواهم غير جديرين بالتمتع بأشعة التعاليم الحية ، مدّعين أنّ الله منحها قوماً دون آخرين . لقد أمر بوذا بإرسال أشعة تبشيره لمطلق مكان : وهكذا رأينا صحابته ومبشّريه يجتازون حدود الهند ، والصين ؛ ويهبطون فارس ، وديارنا العربية .

٥ ـ الكتُب المقدّسة ، الهالة واللاتاريخي في خطاب البطل :

قد تُعتبر الفيدا كالعهد القديم ، وانجيل بوذا كالعهد الجديد . وتحديد زمنٍ دقيق لظهور تلك الكتب أمر صعب ؛ وشبه مستحيلٍ هو الإثبات بدقة لأسماء وتواريخ مؤلفيها . فعلى سبيل المثال ، إن كتب الفيدا قد أعادها قوم لستين قرناً ، وآخرون أعادوها لخمسة عشرة قرناً . . . وفي كلا القولين مبالَغة إلّا أنها أسفارٌ مباركة سبقت عهد بوذا ، دون ريب ، بزمن بعيد ؛ وأُحيطت بالكثير من الرمزي والقداسة والإيمانيات .

٦ ـ نوع من الخلود في الإنسان ، « إنجيل » (؟) بوذا :

رأى بوذا ، قبل سقراط ، الموت مقدمة للحياة فأعلن خلود « الروح » ، وتراكم المعرفة في سيرها نحو الحقيقة. وجاء في إنجيله : « الأحياء يتبدلون ، والحقيقة باقية خالدة بقاء الأبد ؛ الأفكار تضمحل ، وأما المعرفة فتبقى »[1] . وبقليل من التفسير المعاصر ، ومع شيء من سحب المصطلحات الهندية صوب المصطلحات الدينية والفلسفية التي يعرفها العرب ، فإننا نستطيع عندئذ القول إن الباقيات ـ في البوذية ـ هي الحقيقة . و « الروح » تبقى تتعاقب على الأجسام حتى تنال نعمة تكفير الذنوب ، فتحظى بالانطفاء الذي يخلّص الإنسان من العودة المتكررة إلى الحياة . كأن بوذا ، كما نرى ، يسلك هنا الجادة الوسطى : فلم يَرَ الروح عائدةً لعَين الجسم الذي فارقته ـ كما كان يرى قدماء المصريين مثلاً ـ ولم

(١) إنجيل بوذا ، صص ١٦٨ ، ١٧٢ .

يرها تموت بموت الجسم كما يرى الصدوقيون وشهود يهْوه .

كان البرهمي في عصر بوذا يرى نفسه ريشةً معلقة في الهواء ، كمن يلقي أثقاله على عاتق القضاء والقدر . لكن بوذا حررهم ـ أو رسم الكليات التي تكفل تحريرهم ـ من هذا الوهم قائلاً :

« رجل الشهوات هو عبد لشهواته »[1] . . . ؛ « أعمالنا هي التي تنتج الخير والشر »[2] ، الخ . .

وصرّح في مواقف عديدة بأنّ الإنسان يملك زمام نفسه : يستطيع العروجَ بها إلى أوج الكمال ليمنحها مركزاً مرموقاً ، أو الانخفاض ليهوى ويصبح ليس شيطاناً فحسب بل ومعلّماً للشيطان . الإنسان ، في هذا المنظور البوذي ، قادر : يستطيع أن يكتسب كل فضيلة ، وأن يخدم مجتمعه ، وأن يجعل من نفسه مستنيراً ، مرشداً خالداً ، شبه إله بل وإلهاً لها . . .

ومن جهة أخرى رنا بوذا إلى أن يحرر الناس من أوهام التواكل . وقد دفعهم للعمل الحيوي ، والانخراط الجدّي والواقعي ؛ وأفهمهم أنّ الإنسان هو مصدر أعماله ؛ وحذّرهم من طرح التبعات على عاتق القدر والصدف كما كان يفعل معاصروه من البراهمة أو كما نجد في بعض المفاهيم للعالَم والإنسان المتخلفة والكسولة .

٨ ـ الدعوة إلى الأمل والرجاء في البوذية ، رسالةُ غسْل النفس ورفْعِها المستمر بالإيمان والتزكية :

جاء في الرؤيا الثامنة من الرامايانا : « حذارِ أن تطفىء في نفسك شعلة الأمل ؛ فالخالق لا يسقِط شيئاً حتى يُنهِضه » .

تبدو تلك الدعوة قاعدة من القواعد الفردية والإجتماعية التي نشر بوذا أريجها على جميع الناس ودعا إليها . فهو قد قرأ الحياة مشحونة بالآلام والكوارث ، ورأى أنّ ما نناله منها من راحة لا تعدو رفع الألم . فخفّف من أوزار

---

(١) و(٢) إنجيل بوذا ، ص ٥٨ .

النفس ، وأفسح لها مستقبل الأمل المكافِح لتستطيع اجتياز صراط الحياة بسهولة وأمان ، وأعلن أن الأمل رحمة للأفراد في معاشهم ، ورصيد للنفوس التي كَبَت في ميدان الحياة فيجدد نشاطها ويخلع عليها ثوب ولادة جديدة . بكلام أوضح إنّ في البوذية ، كتجربة في السلوك الفردي نحو التكامل المستمر ، توقفات كثيرة ومحطات أَمَلِيّة ورجائية تؤكد إمكانية غسل الأخطاء وتجاوز السقطات وتجسيد إنسانية الإنسان .

حاول ملوك وإقطاعيون وتجار روح ـ في عصر بوذا ، وما بعده ـ أن يحولوا دون شعاع بوذا . . . لكن الأمل الكبير ، الذي كان يفعِم قلب المُعلِّم الكبير ، تغلّب على العقبات وذلل المصاعب .

باختصار ، أشاد بوذا على أُسس الأمل العامل برج مستقبل البوذية الروحي والزمني ، وعلّم الناس كيف يضعون في باب الأمل ثقيل أحمالهم ، ويجدون به بلسم آلامهم ، ويتحررون من شوائب الماضي وهفواته ومن الشر والرذائل . بذلك يستطيعون نيل الثقة بالذات والشعور بالقدرة على تكوين الإنسان لنفسه وبنائها وفق معايير الخير والحق ؛ فتلك روحية الرسالة البوذية .

٩ ـ لا طقوس في البوذية ؛ رسالة روحانية مثالية في خلاص النفس :

مما نشدد عليه كون مهمة بوذا تربيةً للضمير ، وتنقيةً للمجتمع من الغَيّ والشر أو جرثوم الفساد الذي دعاه : راما ، الشيطان . . . ولم يعْنِ بهذا الاسم إلّا القضاء على رذائل « الأنا » ، وعلى شرّ الأنانية الكامن في النفوس متحفزاً ومحاولاً الإفساد . وفي العقيدة الهندوكية عموماً ، كما هي الحال عند بوذا ، فإن هذا الأنا هو عدو الإنسانية الداخلي أو خصمها الذي يستلزم الإجهازُ عليه معركة يعلنها الشخص على رغباته « المنحطّة » وميوله الغريزية . وهكذا جدّد المُعلم الوسائل الناجعة المؤدية إلى قتل ذلك « الأنا » ، وأعلن أن هذا يخنس ولا يغفل ، ورأى النصر على هذا العدو طريقاً يفضي إلى « الجنة » التي يبحث عنها المؤمن كثيراً ، ولكن لا يجدها إلّا في هذه الدنيا ، هنا ؛ وفي هذا الملكوت لا في غيره . . . ولا يحصل الإنسان على خلاص نفسه ، ولا يتغلّب ويتحقق ويتزكى ، إلّا في النصر على الشهوات والأهواء ؛ ومن ثمّ بالسيطرة على النفس سعياً وراء حالة نفسية متزنة ، وانطلاقاً نحو غاية بعيدة هي الانطفاء ، « النرفانا » ، الخلاص

والانعتاق .

انتدب المعلم المؤمنين لهذه المعركة ؛ ورأى جائزة المنتصر سعادة مزدوجة حسية ـ وروحية . هنا ركن الدين (أو السلوك الروحي والأخلاقي) البوذي الأول والأخير . أما الابتهال لمطلق قوة ، أما النذور ، والأضاحي ، والترانيم ، والمحروقات ، فقد خلا منها توجيه المعلم[1] .

١٠ ـ إصلاح الأسرة وشأن المرأة :

جاء في الرؤيا الثامنة : « لا تَنْسَلْ إلاّ من امرأة واحدة، فالرجل والمرأة واحد في نظر الله » ؛ وجاء أيضاً :

« لا تقترن ببنات أمك مخافة أن تُنقِص عدد أخوتك ، ولا ترجع ذلك الدم إلى منبعه مخافة أن لا تنمو وتتكاثر » .

ومنذ عهود سحيقة ، أدرك بوذا أنّ الزواج من الأصول والفروع سبب من أسباب انقراض الأسر ؛ فأشار ـ وقد سبق بهذه الإشارة ـ لهذا الخطر ، وحذّر منه بتلك الكناية اللطيفة .

١١ ـ من الوصايا المقدسة ، مبادىء أخلاقية وتعاليم :

« لا تقتل ، لا تسرق ، لا تزْنِ ، لا تكذب ، لا تشرب خمراً » هذا ما اتفق عليه بحاثو تركة بوذا . أما بقية النهايا ، التي يراها بوذا أقلّ شأناً من هذه الوصايا الخمس ، فهي أيضاً تعبيرات أخلاقية تدعو إلى أسمى المواقف . وهي ـ كالوصايا الخمس الأولى ـ ذات أوامر خمسة هي :

« لا تَشِ ، لا تحلُفْ ، لا تبدّد الوقت بالهذر ، لا تحسد ، لا تشهد زوراً » . وضمن النظرة السلوكية الشاملة فإنّ بوذا يدعو هاتين الخمستين : شروراً عشرة .

ومن المبادىء الأخرى في الرسالة البوذية ، المبادىء الرئيسية والمنظِّمة للحياة والمجتمع ، هناك الحقائق المستقيمة ، والصفات الستة ، والخمسة الثالثة التي

(١) م . ع ، ص ٣٩ .

سنراها أدناه (الفقرة : ٢٦) . وتلك الحقائق المستقيمة هي :

١ / الإيمان بالقلب ، والمحافظة على الأسس الروحية ؛

٢ / التفكير الذي يبدد الأوهام والشكوك ؛

٣ / السعي لغايات نبيلة ؛

٤ / طلب العيش من طريقٍ شريف ؛

٥ / حفظ أعمال الناس الجيدة وتناسي أخطائهم ؛

٦ / مزْج الحياة بالحياء والعفة .

تبدو هذه الحقائق كالفاتحة بالنسبة للمسلمين ، أو هي بمثابة « أبانا الذي في السموات » [الصلاة الرّبيّة] بالنسبة للمسيحيين ؛ إذْ لا يجوز أن يجهلها بوذي واحد .

أما الصفات السّت فهي : الصدق ، طهارة النفس ، العلم اللامحدود ، القوة ، الصبر ، محبة الجميع . ولسنا الآن ، هنا ، بصدد التعرّض أو التقييم لتلك الحقائق وهذه الصفات .

١٢ ـ اللاتناقض في التشريع البوذي ، الحبّ وأغراضه الشمولية ، « أدبيات » البوذيين المعاصرة :

لقد ملكت محبة الإنسانية والروح المثالية نفس المُعلم فودّ لو صعد الناس معه سلّم المثالية ليتخذوا من ضميرهم حاكماً ، ومن وجدانهم جندياً ليستغنوا عن القضاة والحكّام . وفي دراسته وتدبُّره للسلوك البشري لاحظ المُعلم وجود الإنسان الضعيف ، ووجد أمامه قوماً مهزومين أمام شيطان الأنانية ، وعبادة الذات وصنم الأنا ؛ فأباح إقامة قضاةٍ وجلّادين لهؤلاء المتخاذلين فحسب .

وهكذا فإنه صَبا لأن يوجِّه سامعيه صوب تهذيب نفوسهم ، لينقلوا الأمانة للأجيال فتشعر بالقاضي والجلاد في ضميرها ، وتتحقق من أنّ الاعتداء لا يزول إلّا بالحب وتضحية الأنانية . ان الحب للجميع هو قطب الدائرة في البوذية ؛ وهو بعيد الأفق ، عميق الروح . إنه سبّاق ؛ أساسي وتتويجي ، هدف ووسيلة ، يطال الناس وشتى الكائنات الحية .

فإذا ما رأينا بوذا ينهي عن إقامة قضاة ثم يعود فيبيح ذلك ، فلا ينبغي أن نرى تناقضاً . ذلك أنّ حكماء العالَم القديم في الشرق - لا حكماء حينذاك إلا فيه - عودونا التوجيه العاطفي ، والأسلوب الرمزي الذي يخاطب القلوب ومبدأ النسخ ، أي التغيير المطوِّر والمنفتح .

فبوذا حين أمر ، مثلاً ، بالرفق بالحيوان ذهب إلى درجة أنه نهى عن قتل الحشرة ؛ والمسيح حين نهى عن الزنى والقتل كمن جعل جزاء النظر للمحرم فقأ العين ، وجزاء الغضب القتل . وهما - بوذا والمسيح - لا يقصدان الوقوف عند حدود الحرْف إذْ أنّ هذا هو - كما قال بولس - يَقتُل .

وشرّاح انجيل بوذا حين شاهدوه يتناول من المرأة الفقيرة شطر التفاحة بيده اليمنى ، ويبارك الأيدي المحسِنة ، ويرى في خدمة الناس ومساعدتهم ومحبتهم وسيلة تدفع لسعادة الحياة ، روّجوا مبادئه ؛ فقالوا :

١ - « دعوا خبزكم على عتبة كهوفكم للجائعين ، واتركوا بعض الثمار على غصونها لعابري الطرق »(١) .

٢ - « اقسم الأرضَ بينك وبين أخيك ، فالله لم يتقاضَ منك مثالها » .

هؤلاء الشرّاح لا يريدون إلا جوهر التعاون الكامن بهذين النصينّ المثاليين اللذين ستتأخر البشرية حتى تجعلهما من النصوص الواقعية ، من النظُم والمؤسسات ، من القوانين الوضعية التي تحكم المجتمع والإنسان والعلائق .

إذن فشريعة بوذا تأمّل ، واعتبار ، وتربية ضمير ، وصولةٌ على « شيطان » الأنانية وعلى « إبليس » النفس بسلاح المحبة والجذْب والأحاسيس النبيلة الخيّرة . إنها تبقى - رغم بعض سلبياتها - ارتفاع بالإنسان ، وعملٌ على رفعه صوب الغير وحبّ الناس ،وليس الانقفال للذات على الذات .

١٣ - نظام اللاطبقية في التشريع البوذي ، المجتمع المنفتح :

وتظهر القيمة التي يوليها بوذا للإنسان في رفضه لنظام الطبقات ولمفاضلة

(١) يلاحَظ أن المعنى موجود في العهد القديم ؛ لكن بوذا ينظر إلى عابر الطرق بعين عالمية ؛ ويراه العهد القديم بعينٍ قبَلية اسرائيلية ، متعصِّبة ومتزمِّتة .

الناس حسب سلّم أصلهم . فقال : « ليس المنبوذ منبوذاً بالولادة وليس البرهمي برهمياً بالولادة بل بالأعمال[1] . وهذا قول هو فعلاً قفزة ، وهذه الثورة من بوذا رد جليل على البراهمة الذين يرون العالم ثلاث طبقات :

أ / **طبقة البراهمة** : رجال الدين المخلوقين من عين بْراهما [برَهْمة] ؛

ب / طبقة الملوك ، والحكّام ، والموظفين ، والتجار ، والأعيان ، والمثريين ، المخلوقين من ثديي براهما (كُشاتريا) ؛

ت / طبقة المنبوذين النجسين (الشودرا)، المخلوقين من أعضاء براهما السفلى .

لقد مَرّ أنّ تصنيف الطبقات نظام برهمي يرتدي ، قبل بوذا ، رداء دين ولا يستطيع أحد التمرد عليه . وجاء بوذا فأنكر هذا النظام المجحف ، ونادى بالقضاء عليه واستهزأ بما لاقاه من الطبقة الأولى والثانية من معارضة وتآمر . صعب أن نتصور مفاجأة الناس ـ جميع الناس ـ حينذاك من دعوة ـ هي ثورة ـ إلى هدم النظام الطبقي . ولم يكن مرض نظام الطبقات هذا يعتري البراهمة وحدهم بل كان عالمياً : ذلك أنهم في اليابان ، مثلاً ، كانوا لعهد قريب يرون ملوكهم من سلالة الآلهة المتجسدة بالشمس . ومصر، لم تكن تكتفي بتأليه الملوك في هذا العالم بل كانت ترى جنتهم في سفينة الشمس ، وجنة سواهم في الأرض . وفارس كانت تقسم الشعب إلى : ملوك ، كهنوت (موبذان) ، مرازبة . أما سوى هذه الطبقات الثلاث من الفلاحين وصغار الباعة وذوي المهن فلا يساوون في الحياة نقيراً . فالأرض والظروف وتطور المجتمعات عوامل كانت في جذور نظام العبودية ، ولم تكن الدعوات النادرة لتقويضه ذات صدى . فلنتذكر ، بعد أيضاً ، أنه رغم كل ما نسج حول قيمة اليونان كانوايقولون بلسان كبار فلاسفتهم أرسطو : سيدوم نظام الطبقات (العبودية) ما دام المغزل بحاجة إلى من يحركه . واليهود ـ علاوة على نظام الرق الذي يفتح العهد القديم صدره له ، ويقيم تشريعاً يميز الرقيق العبراني عن سواه ـ يباركون نظام الطبقات ، ويرون لبني لاوي (اللاويين) ميزات لا يزال يشهد بها سفر اللاويين . وإذن فقد جاء بوذا حول

---

(١) إنجيل بوذا ، ص ٢١٩ .

نظام الطبقات بجديد ، وغريب ، بل ومستهجَن. لكنه نثر أقواله دون أن يدعمها بما يكفل تنفيذها . ولم نجد من ملوك البوذية من صمم على تنفيذها تنفيذاً عملياً . ولذا استمر نظام الطبقات لدى البراهمة بل ولدى البوذيين حتى تأسيس المذهب السيخي الذي أعلن مؤسسه نانك وجوب إلغائه تماماً .

ثم استمر نظام الطبقات ، وعاش أبناء السودرا (المنبوذين) محرومين من الدراسة . حتى استؤنفت حملة بوذا وناناك ، فأصدر مجلس إدارة بومباي عام ١٩٢٦ قراراً يخول أبناء المنبوذين حق دخول المدارس[١] . وكأن دعوة المعلم الكبير صفقت في عالم الفكر الخالد بكلمتها الخالدة : أنا بوذا الذي بكيت لبكاء إخوتي ، وانسحق قلبي لأجلهم ، أصبحت اليوم ضاحكاً لأن الحرية موجودة .

١٤ ـ عطْفُ بوذا على الحيوان ، غرض آخر من أغراض المحبة :

قال في إنجيله : « كونوا ودعاء مع البهائم فالله الذي خلقها يحب أن نحسن إليها . . . ، ولم يحرمها من ما بعض ما وهبنا » . ويعتبر بذلك بوذا السبّاق المجلي في ميدان الرحمة هذه ، ولو سمعه الذين يفخرون بتأسيس جميعات الرفق بالحيوان ، في الغرب ، لرأوه المؤسس الأول . ولا غرو فالهند ، عموماً ، ذات الفضل الأول في الدعوة للرفق بالمخلوقات ، ولعدم الأذية ، وحتى لعدم احتقار الحشرات مهما كانت درجتها سفلويةٌ في سلم الكائنات الحية[٢] .

١٥ ـ تشجيع بوذا للزراعة والغرس والعمل في الأرض :

تُنسَب للمُعلِّم بوذا ، السكيموني والمستنير والعارف ، أقوال كثيرة تبني الواقع وتُبقي في المجتمع : « لا تنزع الغصن من الثمرة فطوبى لليد التي تزرع ، وعار على التي تسيء » ؛ أو : « لا تترك الأرضَ عاريةً قاحلة فآباؤك رأوها خصبة عند مجيئهم » . هذا ما يوضح دعوته للاهتمام بالأرض ، والإعتناء بالأشجار والغابات ، لمنفعتها العميمة للإنسان وخاصة في الهند حيث تتكرر المجاعات . مما

---

(١) قدري قلعجي ، عاندي أبو الهند (بيروت ، ١٩٤٨) ، ص ١٧ .

(٢) قا :اهمسا / ahimsa .

يجعلنا ، إثر بعض العلماء لا نستبعد علاقات بين دعوات الزهد والتقشف التي كثرت في بلاد الغانج وبين الحاجة الاقتصادية والموارد الحياتية القليلة . وبقول ثانٍ ، نرى هنا تعاليم بوذا شمولية : تهتم بروح الفرد ، وأخلاقه ، وبسلوكه في مجتمعه ؛ ثم تهتم بالمجتمع وثروته ، واستمرار الجماعة ، وإعداد البيئة واستصلاح الأرض .

١٦ ـ الحثّ على العلم في الرسالة البوذية :

قد يمر على الإنسان ، برأي بوذا ، ملايين من الأعوام حانياً عنقه لدولاب التناسخ ، مجبوراً على العودة للجسد الترابي ، والمظهر المادي ، ومرتدياً أثواب مخلوقات متباينة .

لكن بوذا يرى وسيلة واحدة تدفع عن الإنسان خطر التناسخ ، وتمكنه من الولادة بجسم نوراني لا تشوبه أشباح هذه الأرض القاتمة وينظر إلى هذا العالم نظراً مجرداً من الأهواء . تلك الوسيلة هي العلم ، غير المحدود ، الذي يشمل معرفة القوانين الروحية ، والطبيعية . . . والجدير بالتدبر والنظر هنا هو أن المعرفة ـ في البوذية ـ ذات دور بناء لا في حياة الإنسان وتطور المجتمع فحسب ، بل هي أيضاً ضرورية لجعل الروح ترتفع فوق الجسد وتتجه صوب الخلود بالمعنى البوذي أي صوب الخلاص من دولاب الحيوات المتكررة .

١٧ ـ اللاتعصّب والتسامح في الدعوة البوذية ، مبادىء مثالية أخرى في المعتقد البوذي :

هبط بوذا مدينة بنارس فأطفأ « النار المعبودة » ، وقتل « الحية المقدسة » لا بالماء والحديد ، بل بالحكمة ، والعقل ، والدراية ، والتوجيه الحسن ، والتقويم السليم . والحقيقة ، ان البوذية هي العقيدة الوحيدة التي قل ما نجد حدوث حروب ومعارك بين فئاتها . بل ان التسامح والمحبة ركنا البوذية وأساسها ، وهذا ما اتصفت به ؛ وما تزال ترى فيها قيمة سامية قادوة على النفاذ ، وتخليص الإنسان وتوجيهه صوب ما تراه الصراط الواضح والموعِد .

١٨ ـ عدم الانقطاع عن الطيبات وعدم التخلي ، ضرورات العيش في المجتمع :

دخل بوذا مدينة بنارس ، فاستقبلته ألوف العباد والزهاد الذين سلخوا عشرات الأعوام من حياتهم يصولون على الجسد تطهيراً للجوهر . فالهنود الحكماء والمرشدون يشددون على الانقطاع ، وترك المجتمع ، والانتقال إلى الحياة في غابة بعيداً عن الناس [را : أعلاه ، مراحل حياة البرهمي] .

استقبلوه ليناقشوا ويجادلوا ، لكن إن رمنا إستعمال بعضاً من كلمات صحابته الطنانة قلنا : بهرتهم حكمته ، وأسكتهم منطقه ، وسلب ألبابهم توجيهه . . . لقد منحهم الدواء الشافي مركباً من هذا النص :

١ ـ « والعناية بالجسد واجب ، وإلا فلا نقدر أن نظفر بالحكمة ونحفظ عقلنا قوياً صافياً »[١] . واعتبر هذا أمراً إداً ؛ فليس الجسد ، في الحكمة القديمة وفي الهند تخصيصاً وبشدة ، سوى عائق . ظنّوه عدو الحكمة والكمال .

٢ ـ « إن من ينقطع إلى الغابات متنسكاً مبتعداً عن العالم فانقطاعه باطل »[٢] . وهكذا دعا أولئك الرهبان إلى رشدهم ، وعلّمهم أن الانقطاع عن تناول ما يقوّم العقل والجسم باطل إن لم يتحرروا من داء الأنانية ، وأدركوا أن النسك والانقطاع عن ميدان الحياة فرار من معركة فرضتها الحياة . وهنا تكمن ثورة ؛ هنا بدأ الفكر الهندي في الانعطاف باتجاه إعطاء نظرة جديدة وتغييرية على التعاليم الدينية واليقينيات البراهمانية .

١٩ ـ اللارهبانية في الرسالة البوذية ، الفضيلة توسّط ، المرأة :

رأى بوذا السلامة توسّطاً مستقيماً ، وجادّة سليمةً بين هاويتين خطِرتين هما الإفراط والتفريط[٣] . وأقام الفضيلة والطريق العدل وسطاً بين متناقضَيْن ونادى

---

(١) إنجيل بوذا ، ص ٥٩ .
(٢) م . ع . ، ص ٦٥ .
(٣) م . ع . ، ص ٥٨ .

بأن يضمّ الشخصُ لحواسه الخمسة عقلاً كي تصبح بمعرفته واستشارته حواسا ستة ، وطرق المعرفة الستة[1] .

لم يجعل بوذا من الرجل محتكِراً للمرأة وللدين والمعرفة . وهنا ، على رغم قلة الوضوح ونقص الأوامر القطعية ، فإننا نستطيع القول إنّه ناهض التعدد ، والطلاق ، وحرمان المرأة من العلم والدين ؛ وبارك زواج الواحدة وزواج رجال الدين ؛ ونثر تعاليمه على النساء والرجال ؛ وناهض العقلَ البرهمي الذي يرى الرهبانية ديناً له وحده ، وخاصاً بطبقته ودمه .

٢٠ ـ امتزاج البوذية بعقائد سابقة عليها ، تفاعل وتطور :

من المعروف أنّ العقائد المتأصلة في النفوس والمجتمعات لا تزول عند الانتقال إلى دين أو معتقدات جديدة . بالعكس ، فإذا اعتنقت أمة ديناً جديداً أو نظراً جديداً حاولت أن تجعل الجديد نفس القديم . وقد لا تُبْقي من الجديد إلا الإسم والصورة إذ تلوّن به قديمها : تمزجهما معاً بروحها وأمانيها ، بواقعها وظروفها .

ومعلوم أنّ أمما كثيرة ، كالبراهمة والشنتو وسواهما من الأمم التي انغمست في الطارئات بعد عهود مؤسسيها ومجدديها ، قد عرفت رايةَ بوذا في الهند ، والصين ، وجزر الملايو ، واليابان ، وفارس ، ونَزْرَةً من بلادنا العربية الخ . . . ومن ناحية أخرى ، نرى أن هذه الأمم كان منها من يعبد الله حالاً ، أو متجسداً ، أو مثلث الأقانيم (راجع : التثليث الهندي) ، أو مُتصَنِّماً ، مصينَماً ، ومتوثِّناً ، الخ . بعد اعتناق البوذية ، احتفظت تلك الأمم برواسب شتى من عقائدها القديمة : فرأينا من البوذيين من يعود للثالوث البرهمي الشهير (برهمة وشيفاوفشنو) ، ويضم له اقنوما رابعاً هو « بوذا » . وهناك من كان يضم لثنويته التقليدية بوذا ويراها ثلاثة مقصودة من كلمة بوذا (بوذا والقانون والإجتماع) . ومنهم من حافظ على أصنامه الموروثة نفسها زاعماً أن بوذا يجسدها ، وروحه حلت بها ؛ فيطوف حول أصنام محلاة بالذهب والأحجار الكريمة . ومنهم من يقيم قبراً موهوماً زاعماً أنه قبر بوذا ،

(١) م ٠ ع ٠ ، ص ٤٧ .

يعكف على عبادته أو يقيم معبداً يحوي هذا الأثر وذاك من رفات المُعلِّم ، الخ . . . لم تبقَ ، إذن ، عقيدة بوذا نقية أو حسب التعاليم الأساسية للسكيموني ؛ فقد شابتها وما زجتها العقائد السابقة عليها هندية ، أو غير هندية وخاصة بالأمم التي اعتنقتها . فقد كانت البوذية من الرحابة بحيث تتسع لعقائد كل معتنق لها ، ومتحول إليها .

٢١ ـ رفاة المعلم ، قبوره المعبودة ، اختلافات وتراكمات على العقيدة :

اتفقت الروايات ، ومنها إنجيل بوذا نفسه ، على وفاة بوذا ـ بعد عمر دام ثمانين عاماً ـ وفاة طبيعية ؛ وعلى أنه قد جرى حرق جثمانه . وفي العقيدة البوذية إنه انتقل من الوجد إلى الخلاص التام ؛ إلى النرفانا حيث الصمت وحده يحيا . ولفّت الأساطير بأرديتها وفاة « البَطَل » ، المبارَك ، الجدير ، الكامل ؛ فقيل إنّ الهواء أصبح آنذاك مضيئاً ، وصدحت موسيقى حزينة ورائعة مجهولة المصدر ، وفاحت رائحة خلابة . وقيل إنّ اشمس كُسِفت آنذاك ، وأنّ الظلام خيَّم . . .

وقيل إن بوذا شاهد نمرة جائعة فوهبها جسمه رحمة بأولادها (لاحظ المعنى والرمز) . وخال البعض أن جوهرته المثلثة لا تعني بعده إلا احترام الرماد الذي أبقته النار من جثمانه . لذا جمعوا ذاك الرماد وأقاموا عليه سبعة قبور ، ثم أخذ بعض الملوك ذاك الرماد وأقام عليه ثمانية وستين قبراً . ثم بوركت القبور ، وأصبحت تملأ الديار البوذية المترامية .

٢٢ ـ لا معابد ولا هياكل إبان عهد بوذا :

تعاليم بوذا ـ كما يقدّمها البوذي المعاصر ـ أشعةٌ تنقّي النفوس من الأنانية ؛ وتعلّم التسامح ونكران الذات ؛ وتنادي بالمحبة . . . لكن الأمم المتعددة التي شكّلت البوذيين أدخلت من نافذة التأويل وجوب إقامة هياكل ومعابد ؛ كما أنها أبقت على ما سبق ، ونقلت إلى المعتقد الجديد ما عرفته في أديانها القديمة من الطقوس والنواقيس ، والأسرار ، والتجسدات ، وحفلات الرقص الديني فرحاً وتقليداً للكواكب السيارة السابحة حول أمها الشمس . بل أصبح الدالاي لا ما نفسه ، على سبيل المثال ، يطوف بأوثانٍ تكاد تضيق بها مدينة اللامات المقدسة : لهَاسا .

٢٣ ـ التعبير بالصورة والأسطورة ، عظمه قلَم ودمه حِبر؛ خرافات أخرى ذات دلالات تعليمية ورمزية :

معروف أن الفكر الهندي بشكل خاص ، أو الفكر الإنساني في مراحله الأولى أو الهادف خاصة إلى التعليم ، يعبّر بالاستعارة والأسطورة والرمز . لم يقِف صانعو المبالغة والكنايات عند حدود الإيمان بأنّ المُعلّم كان حريصاً على كتابة ما ينفع لجماعته ، بل صاغوا ذلك بالقول التعبيري وبالأمثال والرموز بأن المعلم كان قطع من جلده رِقّاً ، وبتَر من عظمه قلماً ، واتخذ من دمه مداداً ليكتب جملة حرص على تدوينها وهو بغابة لا ورق فيها ، ولا مِداد وأقلام .

أما الأيقونات والصور التي تُبرزه ذا رؤوسٍ وأذرع عديدة[1] ، فهي ترمز إلى فضائله وصفاته وقدراته التي تدل وتهدي وتدعو إلى سلوك الطريق القويم[2]. نقول الأمر عينه عن الصور والأيقونات والتماثيل التي تقدّم بوذا ، أو إحدى تجسّداته ، بعينٍ ثالثة تقوم في وسط جبينه وبرابعةٍ تَظهر في راحة كفه[3] . وفي ذلك النوع من التعبير والتعليم نجح الفكر الهندي ؛ والفكر المتديِّن عموماً .

٢٤ ـ وعظه مفهوم بلغات كثيرة ، الرمزي والتأويلي :

في الأخبار أنه لمّا هبطَ بوذا مدينة بنارس استهل خطبته الشهيرة بقوله : « سعيدٌ سعيدٌ هو الذي يرى الحقائق ؛ سعيد هو الذي يرى الجوهرة المثلثة : بوذا ، والقانون والإجتماع » !!! وتتابع الأخبار فتقول : . . . وما أن أتمّ خطبته حتى تَبَوَّذَ جمهور ، وفرّ آخرون قائلين : « سنلجأ للجبال ونبحث عن مثوى بين الأرواح الضخمة ؛ وهناك نشيّد صوامع لا تزورها حكمتك » . إلا أنّ بوذا أجابهم بلهجة الحنان والثقة قائلاً : « الأمان موجود في صحبتي ، وجوار قانوني ، وديني » .

هذا ما رواه النأس في إنجيله . ولكن العقلية أو الشرائح التي تتغاذى مع الرمزي أو الذين يعبّرون بالاستعارة والقصة ، ويحرصون على التعليم بالرمز ،

(١) M. Percheron, Le Bouddha et le bouddhisme, PP. 35 -

(٢) Ibid, 108 - 109

(٣) Ibid, 132 - 133

قدّموا هذه الخطبة بقولهم ذي الدلالات الرمزية الكثيرة : لقد كان وعظه مفهوماً بلغات ولهجات كثيرة . ولقد فهمه جميع سامعيه دون ترجمة . . . ومن المعبِّر انّ مثل هذا القول الرمزي عن كلام بوذا نجده ينسب إلى بعض أبطالنا الشعبيين ، وإلى بعض حكمائنا الصوفيين . وذاك ما يعني أنّ هذه الظاهرة عالمية ، يتوصل إليها الإنسان في عراكه مع الطبيعة وفي إسقاط أمانيه على بطلٍ خارق . وهنا أيضاً تجربة أصلية نمطية ومعروفة في الإناسة وفي أواليات التكيّف غير المباشرة .

٢٥ ـ نقش التعاليم ، فن هندي متقدِّم :

محبة بالتعاليم البوذية ، وتقديساً للمعلم ، نُقِشت بعض أحكامه الشهيرة في الصخور . ربما تناسى كثيرون من الملوك والأمراء البوذيين قتْل « شيطان » الأنانية الكامن في نفوسهم ، فاكتفوا بحفر تعاليم بوذا على أعمدة ؛ وذلك تخليداً لذكراهم من جهة ، ولذكرى المستنير من جهة أخرى . فتعددت الأحجار ، ولا يزال بعضها محفوظاً في مدينة الله آباد ؛ وهناك نقوش تعود إلى الملك البوذي الشهير : آسوكاAçoka

٢٦ ـ المبادىء الخمسة الثالثة ، رجال الدين :

أثّر بعض الشرّاح للبوذية في تحريف الكلمات وتنويع الأحاديث ؛ ثم كدّسوا وغيّروا مُدخلين التآويل التي يتبرأ منها بوذا ؛ وآخرون من الأتباع والتلاميذ منحوا أنفسهم ثوب بوذا نفسه ، وجاؤوا بخمس وصايا نسبوها له وهي : لا تأكل على شبَع ، لا تنظر إلى المشاهد المغرية ، لا تلمس الذهب ، لا تَتطيّب ، لا تنمْ على سرير واسع .

هذه « المبادىء » الخمسة ، دون ريب ، من الزيادات الطارئات التي طرأت بعد بوذا أو تأولته ؛ إذْ هو نفسه أكل من الطيبات ، وارتدى ثوباً موشىّ بالذهب ، وتطيّب ، ونام على سرير واسع ، وسمح لتلاميذه بارتداء الحلى المزركشة وبالتزيّن . وهنا نرفض أيضاً قولَ بعضهم بانّ هذه الخمسة أرادها بوذا مقتصِرة على رجال الدين ؛ فهذا مردود إذ أقام المعلم داراً للتلاميذ تدفع عنهم شر الفقر ، والتسول ، والعري ؛ وبارك مؤمنةً تبرّعت بتشييد تلك الدار .

إن القوانين بسيطة سهلة بالنسبة للعامة ، صارمة بالنسبة لرجال الدين إذ

أنّ « جريمة الكبير كبيرة » ، و« إذا فسد الملح بماذا يملح » كما قال السيد المسيح . لكن هذا لا يدفعنا لأن نكلف رجال الدين ما لم يكلفهم بوذا نفسه . ولا معلومات كافيةً تجعلنا نأخذ بوذا كرجل منقطع عن المجتمع ، ودعا إلى التخلّي عن الواقع ، ونادى برفض الجسدطمعاً بالانعزال وببلوغ الروحي المحض ، وطبَّق السلبية إزاء الناس والأسرة والعياني .

٢٧ ـ عقيدة عدم التثليث والتثنية في البوذية ، « أدبيات » :

كثيراً ما يطلق إنجيل بوذا على علة العلل إسم : دهارما (دارما / Dharma) ؛ ويصفه بسيّد الخير . كما يطلِق على أصل الشراسم راما ، ويقصد به في الظاهر ما نقصده من ألفاظ مثل : شيطان ، إبليس ، خصم غير منظور ؛ وهو يعني الرذائل ويرمِّز بذلك مرض الأنانية . وذلك لأنّ إنجيل بوذا لا يرى في دهارما وفي راما إلهيّ خير وشر كالعقيدة التي يراها كثير من الأمم القديمة وبقاياها من المعاصرين . لكن الشراح من الثنويين الذين شكلوا البوذية ، وأصبحوا بتوالي الأجيال مفسِّرين ومَراجع ، فسرّوا لفظتي (دهارما وراما) على ضوء موروثاتهم ؛ فرأوا الأول إلهاً للخير ؛ والثاني إلهاً للشر .

وسرعان ما تأقلم وتعمّق ذلك التفسير الذي صادف هوى واستعداداً مسبقاً في نفوس الأمم الثنوية . . . وهكذا أصبح البعض يرون (راما) يساوي (راكيها) لدى البراهمة ، و(يزدان) لدى المجوس ، و(بيغو) لدى سكان سومطرة . . .

كما أخذوا يرون (دهارما) مساوياً إله الخير الذي هو لدى البراهمة ثلاثة أقانيم هي : برَهما وسيفا وفشنو ، ولدى المصريين ثلاثة أقانيم هي : ايزيس وأوزيريس وهورس ، ولدى سكان صور أدونيس وعشتار وملكرت . . .خلت البوذيةمن أنواع التعدد التي تراهابعض الأمم كالخاموس والسابوع والتاسوع . أما الرابوع الذي نراه لدى بعض معاصرينا من البوذيين فليس من الأصل بل هو من الطوارىء اللاحقة المتراكمة والمتأوّلة .

وأخيرا إن الحديث عن البوذية ، في أثواب متعددة لها أو في أماكن مختلفة تأصلت فيها ، يستدعي شيئاً عن عقيدة الثنوية التي امتصت إيمان كثير من الناس فحمل رايتها ، مثلاً ، الزرادشتيون الذين رووها باستعاراتٍ كثيرة وأحاطوها

بكثير من القصص التشبيهية مثل :

اهرمن وهومز ولِدا زروان (الزمن) ؛ وبينما كانا حملاً في رحم أبيهما نذر هذا الأب أن السيادة ستكون لمن يرى النور أولاً . فاحتال اهرمن إله الخبث ، وخرج قبل هرمز الطيب الكريم[1]. فتألم أبوهما وعز عليه أن يبدل نذره ، ولذا جعل موعد سيادة اهرمن تسعة آلاف عام ، تعود بعدها السيادة للإله الخير .

إذن ، إلها الخير والشر منذ فارقا أباهما (زروان) ما يزالان بحرب عديمة الهدنة ؛ وما يزال إله الخير مهزوماً . وكثيراً ما وصفت الملاحم الفارسية ـ المجوسية هذه المعارك ، وزعمت أن الملك كيومرت قُتِل جندياً في صفوف إله الخير . وما يزال « البارْسي » يرون إله الشر رمزاً لفكرة الشرّ ؛ ويتخيلون أن ليس قابلاً للوجود مجرداً من الشر ، إذ هما ضدان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر .

نعود هنا للقول السابق عن أخذ راما أثواباً جديدة ؛ لقد أوّله الشراح بما لم يقصده بوذا . وصار له وظائف كثيرة تخدم الفرد الذي يُسقِط أخطاءه على كائن غير منظور فيتحرر من المسؤولية والإثم ، ويتنفس الصعداء ويتطهّر .

٢٨ ـ ما وراء اللفظة ، استشفاف الرمز في الأساطير :

وصفوة القول : إن الأمم التي دخلت دائرة بوذا في أزمنة وأمكنة مختلفة ألصقت به من المعتقدات والترهات ما عكر نهر تعاليمه . وقد أوجزنا بعضها بهذه الفقرات أعلاه ، على سبيل النموذج لا الحصر . ومنها أيضاً :

١ ـ ولد بوذا ضاحكاً ؛ وأراد الملك قتله فيبست يده ؛ وألقاه في النار فلم يحترق[2]، ثم ألقاه في طريق البقر فأدفأته بقرة بأنفاسها ؛

٢ ـ رأت أمه حين الحمل به فيلاً أبيض يدخل رحَمها ؛

٣ ـ سمعته أمه حين الوضع يقول : « أنا سيّد هذا العالم » . وعند الوضع اخضرّ العشُب اليابس ؛ وظلل الأمّ غصنُ شجرة اخضرت للتو ، وانحنى

(١) قارن : قصة بكورية عيسو ويعقوب في العهد القديم .

(٢) قا : الحالات المماثلة المعروفة في التصوف والإناسة .

صوبها[1] ؛

٤ ـ حملته خالتُه إلى المعبد ، فتهاوت أمامه الأصنام ؛

٥ ـ أحال الماء خمراً ؛

٦ ـ أعطى ولديه لبرهمي ، وزوجته لبرهمي آخر . . .

هذا وحسبنا أن نستكشف رموز هذه الأساطير ؛ ونعيد كل ترَّهةٍ لأصلها ولدلالاتها ، ونستلّ بوذا من بينها مصلِحاً، داعياً للمحبة والتنوّر والتحقق . وذاك كله من خلال قصص وأمثال وتوريات ؛ بل واستعارات وأساطير تخاطِب عقول العامة ، بقصد الدعوة إلى الأفضل في المجتمع والسلوك وللتعليم الخُلُقي .

كانت تلك التجربة في التعليم صالحة لأمة ، أو لأمم ، ضمن ظروف تاريخية معينة ؛ قامت بدورها ، وأدت خدمات ، ونسقت نظرةً للإنسان والكون والمجتمع . ومن الطبيعي أن لا تؤخذ تلك التجربة إلا ضمن سياقها وأوضاعها العامة وإطاريتها السوسيولوجية ؛ عندئذٍ يكون الحكم عليها صائباً ، ويعطيها حقها كتجربة إنسانيةٍ تاريخية في الإصلاح البشري والنظر إلى الإنسان والمصير .

التعبير من خلال القصص والأمثال والأساطير طريقة في التعبير ليست هي الأفضل ؛ ولا هي الوحيدة ولا هي الكافية . ثم إنها طريقة ـ وإن تميزت بها الأديان عموماً ـ فليست في المجتمع المعاصر كلها مناسبة ولا هي للإنسان المعاصر أكثر من طريق غامض ، صوفي ، لذيذ دون وضوح ، وشاعري غير منوّر ولا منوِّر إن لم يخضع للعقلاني وما هو قانون في الفكر والتطور .

منذ زمن بعيد ، صارت البوذية بوذيات . فأخذت العقيدة في اليابان ، مثلاً ، طابعاً خاصاً وإنْ لم تَبعد بعيداً عن خطّ المُعلم : إنها لا ترفض الواقع والمجتمع ؛ فهي تعمل على بنائها وعلى التحدي وإخضاع الطبيعة بغية السيطرة عليها واستغلالها لخدمة الإنسان ، ولتطوير الجماعات والظروف والاستقرار النفسي .

في تعاليم بوذا وسلوكه ما يمكن أن يؤخذ على أنه سلبي ، أو رافض

---

(١) قا : الحالات المماثلة المعروفة في التصوف والإناسة .

للمجتمع والناس ، أو إنعزالي وقساوة على البدن ومتطلبات الحياة البيولوجية . وفي تعاليمه ما يدل على دعوة الإنسان إلى الإهتمام المتغلب والقوي بالتصوف ، أو بالروحانيات ، على حساب كل شيء آخر .

وإنّ في إنجيله وعقيدته مصطلحات هندية خاصة لا تتوافق مع ما لهذه المصطلحات من دلالات في قاموسنا العقائدي والفلسفي .

وقد يجد البعض في فهمه للمحبة مستوى لا يجعل منها تلك المحبة التي تنادي بها المسيحية أو بعض متصوفي الإسلام (البسطامي ، رابعة ، الحلاج ، ابن عربي) . ربما كل ذلك صحيح إلى حد ما ، بل وقد نجد سلبيات أكثر أو مآخذ أخرى : فقد تؤاخَذ على أنها لم تضع إلهاً في آخر المسار أولتوضيح المسار ، أو على أنها تلجأ إلى اليوغا كوسيلة وحيدة . لكن المهم أن نأخذ البوذية كتجربة تزيد تجاربنا الفكرية ، وتغني فهمنا للإنسان والواقع والخلاص الفردي والجماعي. وعلينا حين الحكم على بوذا أخذه في واقعه ، في ظروفه وتاريخه ، في فضائه . عندئذ ، وفي تلك الحالة ، نجد بوذا وليد ظروف هندية معينة بدا فيها بلا شك مصْلِحاً ، داعياً للإنهاض بالإنسان ولاستيلاد الأوضاع الأفضل . . . ونحن لا نقول إنّ البوذية حلّ لمشكلة الإنسان ، ولا إنّها نظرية في المعرفة وطريق خلاص للفرد لا محيد عنها ، إو إنها تصلح لكل زمان وكل أمة . . . فما أبعدنا عن هذه التعميات ، وعن مقارنتها بفلسفات حية معاصرة . بل ونحن لا نراها ديناً نظير الأديان الثلاثة الكبرى ، بقدر ما تبدو لنا سلوكاً في الحياة ، أو منهجاً وعقيدة في العيش . البوذية تجربة إنسانية ، وطريق من الطرق التي نلقاها حتى اليوم متبعة عند بعض الأمم . وهي نظرة للإنسان من حيث سلوكه ، وأفكاره ، ونواياه ، وغاية وجوده ، ونسق قيمه . إنها ربيبة الفكر الهندي والأوضاع الهندية المعقدة والكثيفة ؛ لكنها تنفتح على الإنسان ، وعلى قيم بشرية خالدة. إنها تأخذ الإنسان كقائم هنا ، مكتفٍ في ذاته ، بغير ربْط له بعالم المطلق أو بعالم الغيب ، قادر على أن يصنع ذاته بذاته . . .

عرفها العرب قديماً ، وحاكموها كثيراً هي و «أديان الهند » الأخرى . وفي هذه الجولة من انفتاح العرب على العالم ، نجد أنه على الباحثين العودة للإطلالة على الأفكار العالمية أنّى كانت ، وأنّى مصدرها ؛ كي يدرسوها ويسعوا للانتفاع

من كل تجربة وكل عطاء بشري بدون انقفال ، ودون تحيّز ، ودون الظن أن لا فكر إلا في الغرب وعند الأمم الصناعية جداً . إنها عطاء « العقل الشرقي » ، ووجهة مسير ، ونظرة إلى الحياة وإلى قدرتنا على التحرر والتحقق ، وذات فهم للعالم والروح والأخلاق والمسؤولية الذاتية والتربية . إنها تدل على الطريق ؛ وتدعو للسير على أن يكتشف المرء بنفسه صدق ما تدعوه إليه وما تنادي به ، وعلى الأكتفاء بنفسه والتحكّم وحده بقدَره ومصيره .

إلى جانب ذلك كله ، نقدِّم البوذية للدراسة حتى لا نظن أن لا فلسفة ولا سلوكات نظر ولا عقائد إلا في الغرب ، وحتى نظِهر أو نرى أنّ العقل والفكر ليسا فقط سليليْ العقل الغربي النابع من العقل اليوناني ، أو المتحدّر من « خرافة » الأعجوبة اليونانية التي قلناأعلاه إنها كانت ظاهرة فكرية بنْتَه ظروفٍ موضوعية لا خلقاً من عدم ، ولا تعبيراً عن عقل فائق أو شعب رائق .

ونافع هو نقدنا لسلبياتها ، للآراء التي تطمس القيمة التي يجب أن تُعطى اليوم للوعي التاريخي ، وللعمل والجسد وما هو مادي والتزام . نقد التجربة البوذية في خلاص الفرد ، وفي الانعتاق ، ضروري إنْ شئنا استيعاب أخْذها للعالم والمعرفة وقيم الإنسان في المجتمع وأمام المصير البشري .

وبالكلمات الختامية نقول : إن تدبر البوذية يدفعنا صوب فهم للأديان السماوية فهماً أوسع ومختلفاً . فها هي البوذية تقدم بطلَها خارقاً من حيث الولادة ، والتأثير ، والفكر ، والسلوك و . . . ، و . . . ، الخ . وتقدمه بمفاهيم وطرائق تجعلنا ننظر أعمق وأوسع إلى الدين وتطوره ووظائفه ومستغليه وبنيته . ولعل هذه النظرة الجديد هي خير ما في مقالٍ عن بوذا ورسالته ومقاله في قدرة الإنسان على أن يحقق ذاته بذاته ، وأن ينجو ، ويتحرر ، ويخلُد . . .

٢٩ ـ السمنية ، طائفة بوذية :

نجد في التراث العربي الإسلامي ذكراً لطائفة هندية هي : السمنية . يقول البعض ، اليوم ، إنها غامضة(١) . لقد تكلم ابن النديم ، مثلا ، عن

---

(١) ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية (بيروت ، الدار المتحدة للنشر ، الآفاق ، ١٩٧٤)، ص ٦٠ .

السمنية[١] ؛ ويذكرها أيضاً البغدادي[٢] وغيره . . . وأنا أرى أنْ السمنية هي طائفة الشرْامانا ، أي جماعة « الذين يبذلون الجهد » ، وهم الذين يكرّسون النفس للتنسك والتأمل . وهؤلاء ، الشرامانا ، وُجدوا إلى جانب البراهمانيين . أما كلمة سامانا (سَمَنَ ، بحسب النقل العربي القديم للفظة السنسَكريتية) فهي تطور للكلمة السنسكريتية شرْامانا[٣] . وبعبارةٍ أخرى فإن السمنية ، أو الشمنية ، أو السَّمَنَ ، أو الشَّمَن ، لقبُ جماعةٍ من الروحانيين البوذيين . هنا يُستدعى ما ورَد في العربية : السَّمنية الشّحّاذون[٤] . ليست السمنية هي السامانية (الشامانية / Chamanisme) أي ذلك المذهب القائل بوجود نوعين من الأرواح (شريرة وطيبة) يملآن الأرض والسماء ، وبإمكانية الكاهن (وهو السامان) على ردّ الأرواح الشريرة واجتلاب الطّيبة بواسطة تأمل قبة السماء . وقد ذكر المسعودي السامانية . وكانت هذه عبادة الأتراك قبل الإسلام ؛ ومنها جاء اسم الدولة السامانية فيما بعد . تقول السامانية بالقتل ، ولا تخيف الإنسان من الشر ؛ وليس ذلك هو مذهب السمنية . وبين اللفظتين فرق في النطق ؛ وكان كل منهما مختلفاً عن مكان الآخر .

والخلاصة ، السمنية غير السامانية (دين الترك القديم ، والقائلة بنوعَيْن من الأرواح تحت سلطة السامان أي الكاهن) . فالسمنية طائفة بوذية . وقد اعتبرها البيروني وابن النديم ذات نزعة تشكيكية ، وتقول بان لا معرفة ممكنة خارج متناول الحس[٥] .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٠٨ .

(٢) عبد القاهر البغدادي ، الفرق بين الفِرَق . . . ، بيروت ، دار الآفاق ، ١٩٧٣) ، ص ٣٤٦ .

(٣) فيليوزا ، فلسفات الهند (بالفرنسية ، باريس ، ١٩٧٠) ، ص ٢٣ . وللكتاب ترجمة عربية بقلم علي مقلّد . انظر ، أيضاً ، مقبول أحمد ، العلاقات العربية الهندية (الترجمة العربية ، الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤) ص ١٥٧ وخاصة ٢٥٥ حيث يقول : إن « شامانا » لفظه أتت من « سرامانا » الناسك أو المتزهد البوذي .

(٤) الشحّاذ الهندي قد يعني المُعلِّم أو الغورو (را : الفصل السابق حيث يحمل الراهب سلةً للاستعطاء) .

(٥) ابن النديم ، ص ٤٠٨ ؛ البيروني ، تحقيق ما للهند ، ص ١٠ .

الفصل الثالث

البوذية ، نظر وأسلوب عيش

أعمـــومـة : النظر البوذي في الوجود أو في الإنسان وقيمه
القسم الأول : بوذا الرجل والمصلح ؛ في التاريخ وفي الأسطورة
القسم الثاني : العقيدة والفكر
القسم الثالث: تنظيم المجتمع ؛ في السياسة والأخلاق
القسم الرابع : ما بعد بوذا ؛ عموميات ومقارنات

أعمومة : النظر البوذي في الوجود أو في الإنسان وقيمه

في البوذية دعوة إلى الانكفاء على الذات كي نعمِّرها ونَعمُرها بالصفاء ، ونقيم منها هيكلاً للحكمة ، ونحقق السعادة في الذات وفي هذا العالم : هي نداء لأقامة علاقات مع الغير تسودها اللاضغينة ، وتفعمها المحبة ، محبة كل المخلوقات . وهي حرب بالخير على الشر ، ورد للكره بنقيضه . وهي صوت للسلطة أن تَعدل ، وللحاكِم أن يعطي ذاته لشعبه . وهي صرخة إلى التوجّه صوب الإنسانية في الإنسان ، كل إنسان بغضّ النظر عن انتماءاته من لون أو طبقة أو دين . وهي قول عالٍ بأنّ الدم البشري أغلى من كل شيء مادي قيمةً وثمناً . لقد أتت البوذية متشبّعةً من الهندوكية ، وكحركة إصلاحية حاربت الكثير من الخرافات ؛ ورفضت طرائق الخلاص وشدة التسلّط الإجتماعي عند البراهمة . وجعلت السلوك القويم في الاعتدال ، وليس في إماتة الجسم ولا في التوقف الحَرْفي عند الطقوس والتضحيات .

لعل البوذية هي العطاء الهندي الكبير الذي تجاوز حدوده الوطنية ، ليجتاح مناطق جمة في آسيا ويبقى فيها العقيدة للملايين . هذا ، مع العلم بأنّ الإجابات البوذية عن المشكلات الماورائية ، حول الحياة والمستقبل والطبيعة ، غامضة ؛ بالإضافة أيضاً إلى قساوتها على الإنسان ، وإلى بعض سلبيتها ، وتشاؤمها .

---

(١) عن البوذية ، را : م . إلياذ ، م . ع . ، ج ٢ (بالفرنسية ، بايو ، ١٩٨١) صص ٧٦ ـ ١٠٧ ؛ وصص ٢٠٤ ـ ٢٢٤ (را : أدناه ، المرجعية) .

M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses paris, payot, I, 1980.

كان وقت شكّ فيه البعض بوجود بوذا التاريخي ؛ لكن ذلك دُحِض ؛ فقد أثبتت النقوشُ والحفريات بطلان الإدعاءات ، ومكّنت من التعرف على مسقط رأسه ، وبانت بعض الأدلة التاريخية ، التي تعود للقرن الثالث قبل الميلاد ، تدل على عبادة بعض ما لم يُحرق من رفاته .

القسم الأول

بوذا الرجل والمفكر ، في التاريخ والأسطورة

١ ـ بوذا الرجل والمصلح :

نسجَ الخيال الشعبي حول مولد بوذا ـ مثلما الحال بالنسبة للأبطال الشعبيين ـ العديد من القصص الأسطورية . لا نستطيع إغفالها إن شئنا توضيح المعتقد ، عدا عن كونها ما تزال تحيا في المؤمنين ، وعن كونها أساسية في الفكر الهندي المشبَع بذلك اللون من العطاء . هناك أجَمَةٌ من التخيلات والمعجزات التي تحيط بمولد بوذا وحياته . ولا شك في أن البحث الأجدى ينصب على مدلولاتها ، لا على صحتها أو إمكانية حدوثها الفعلي . فذلك عينه ما نراه بالنسبة للأديان السماوية ، وهو ما يطالب به المفكّرون الهنود المعاصرون .

من طبقة المحاربين ، من أسرة أُلْـ سكيا Çakya التي حكمت كبيلافستو Kapilavastu ، عند السفح الجنوبي لجبال هملايا ، في النيبال . لا يُعرف أصل الأسرة ، يَظنّ البعض أنها من الدارفيديين ، السكان الهنود الأصليين ؛ بينما يقول آخرون بأنها قدمت من بلاد فارس ، أو من بلاد شيثيا (أشقوز) الواقعة في شمال شرقي جزيرة القرم عند شواطيء بحر آزوف . . . كان لتلك الأسرة أمير يدعى سودهودانا Çouddhodona ، أي الإنسان الطيب والمحترم ، محبوباً وذا صفات مرموقة . تزوّج من ماياداڤي التي ستضفي عليها الأسطورة الكثير من الجمال والنبل ، ثم نسبت إليها حلماً فسره المنجمون بأنه سيلد لها ابن يحكم الدنيا ، ويسيطر على النفوس بالمحبة والرأفة ، ويكون ملك الملوك بالعطف والشفقة لا

بالجبروت . إلا أنه سيتخلّى عن العرش ، ويتزهّد . وسيكون مخلّصاً البشرية ، هادياً .

تُروى ولادته مغلّفةً بأجواء عجائبية ، سحرية الرداء . فأمه مايادَفي طريقها لزيارة أبويها ، وداخل حديقة ، داهمتها آلام المخاض . مدّت يدها لغصن شجرة (لمبيني) تستند عليه ، فانحنى الغصن من نفسه . استقبلت المولودَ الهة الجهات الأربع . ووطأ الأرض بقدميه ، وسار سبع خطوات وأعلن : أنا الأول في هذه الدنيا . وهنا يقال إنّ دلالات كثيرة ، ومعجزات ، وتغيرات في الطبيعة حصلت حينذاك : فرِحَت الحيّات ، أنشدت العصافير ، انتشر الفرح أينما كان إلا عند مارا - أي الشر - ثم إنّ القدّيس أسيتا ، وهو ناسك صالح ، سمع حينذاك تراتيل في السماء ، وصوتاً يعلِن عن مولد منقِذ العالَم . فهبّ الصالح شطر المكان المقصود ، تقوده العصافير حتى بلغ كبيلا فستو حيث هنّأ بالطفل باكياً ، مبارِكاً وساجداً له . ثم أثنى على المولود ، وعلى التعاليم التي سينادي بها بغية إنقاذ الأحياء من الألم والشر والجهل . . . وسُميّ الطفل : سيد هارتا ، أي الذي سيبلغ هدفه ؛ ثم ماتت أمه في اليوم السابع لظهور ابنها لهذا العالم .

تتابع الروايات حياته : يعيش في اعتزال ، يتميز بلطف ، بذكاء خارق ، الخ . . . ثم خوفاً من أن يترك العرش ، أشاروا عليه بالزواج . وبعد احتفال تغلّب فيه على جميع أخصامه وفاز بكل مباراة ، تزوج ياشدراها ابنة ملك القطر المتاخم ثم وِلِد لهما راهولا .

٢ - إهتداؤه ، انتقاله إلى الدعوة والتبشير بالحقيقة :

أما تحول شيد هارتا واهتداؤه ، من بوذهيساتفا إلى بودها (بوذا) ، فكان رحلة كأداء : كان يُمضي حياة تأمّل وتفكر ، ويميل للانعزال رغم جهود الأب في إسعاد ابنه وإبعاده عن ميله لترك المباهج والقصور . في أحد الأيام ، التقى بشيخ هرم أعيته السنون ؛ فسأل الحوذي ، شانا ، قائلاً : هل الشيخوخة قانون عام يسري على جميع الناس ؟ أحزنه الجواب . ثم ، في اليوم الثاني ، التقى بمريض . سأل عنه شانا . آلمه الجواب ، وهو أن المرض يُهدّد الحياة ، وأنّ الصحة طيف عابر . وفي اليوم الثالث ، صادفته جنازة ، وبعد السؤال عن سبب بكاء المرافقين

قال للحوذي : يا لتعاسة الحياة . تَهُدّها الأمراض ، وتُضنيها الآلام ، وتتربّص بها الشيخوخة ، وتنتهي بالموت . لا بدّ من سبيل يحرّر . ثم ، في اليوم الرابع ، التقى براهبِ عليه ملامح الوداعة والاطمئنان . . . ، ومتخلياً عن الأهواء والممتلكات . وأزمع على قرار : أن يكون « بكهو » ، أي راهباً ، أن يقتدي بهذا الحكيم . إذن ، في تلك الأيام الأربعة المتوالية ، رأى إشارات أربع ؛ ذلك أنّ الآلهة أخذت شكل الهرِم ، ثم المريض ثم الميت ، ثم الراهب . وفي ذلك المساء ، من اليوم الرابع ، أبلغ أباه بقراره . فحزن هذا ، وأقام له حفلة إغواء لم تنفع : فقد خرج من باب البلاط الذي فتحته الآلهة ، يرافقه الحوذي ، وحصانه كانتهاكا الذي فهم القصد توّاً ، والذي تعطيه الأساطير قدرات عجائبية . هنا بدأت نقطة التحول من بوذيساتفا ، أي الذي يَستيقِظ ، إلى بودها ، أي المستيقِظ ، أو المتنوِّر . وكان أول ما فعله ، بعد أن ابتعد قليلاً ، أن أمر الحوذي والحصان بالرجوع . مات هذا الأخير كمداً ، وحزناً على صاحبه الأمير . حلق الأمير المتخلي عن العرش شعره ، واستبدل ثيابه الثمينة بثياب صياد فقير ، لتبدأ حياته الجديدة . هنا شرع يتعلّم على أيدي البراهمة . كان هؤلاء يُعجَبون به وعادةً ما كان يفوق معلّميه الذين كان يتعرف عليهم من بلد إلى بلد : في مدينة فسيالي ، ثم في مدينة ماغادها ، وراجاغريها . . . في هذه الأخيرة عرض عليه ملكها العرش ، ولم يقبل بوذا . كانت شهرته تسبقه ، وصيتٌ ينتشر : وآمن به خمسة ، لكنهم تركوه إذ تخلى ، في مقاطعة أروفيلا ، عن الصوم بحجة عدم جدواه لبلوغ النور . تابع تجواله ، وإطلاعه على الكتب المقدسة ، والتعاليم الصوفية ؛ واستمرّ يصعد في سلّم المعرفة ، والبحث عن الحقيقة ، حتى بلغ الأشراق والنرفانا ، بعد أن تغلّب على مارا الذي حاربه بالنار والظلمات ، وبأمطار الرمل اللاهب والرماد ؛ بغير أدنى نجاح .

ولما اجتاز بوذا درجات التحقق قال في نفسه : الآن عرفتُ سبب التناسخ المتكرر ، والعودة المتكررة للحياة . كل شيء يُحدِث فينا الألم ، ولا سبب للألم إلا الجهل . لا بد من إنقاذ النفس من الألم والموت والتناسخ . جئتُ أخلِّص جميع الناس . النرفانا وحدها هي الخلاص . وكان آنذاك في عامه السادس والثلاثين . نشاطاته التبشيرية كثيفة ، مفعَمة . فهو كما يقول لنا ، عرف الحقيقة ؛ لكنه تردد في إعلانها . لقد أدرك تماماً أنّ الناموس النابع منه عميق : ينير النفوس والحياة ،

لكن يصعب على الناس إدراكه . لذا بقي في تردده ، إلى أن لاح له الإله براهْما يقول : ادُع إلى عقيدتك ، إدفع دولاب الحقيقة الكبرى ليسير ولتتبعه من ثم الكائنات المحتاجة لرسالتك . إنهضْ أيّها المُعلّم ! ستكون المتنصر بين البشر . كثيرون هم أهلٌ لفهمك والايمان بتعاليمك . كانت في مدينة بناريس موعظته الأولى . ثم طفِق يتنقل ويهدي : تاجران آمنا به ، ثم حواريوه الخمسة الذين تخلوا عنه قبلاً ، تحول الواحد منهم إلى أرهات (قديس) . وتتابعَ المؤمنون ، وأخذوا يزدادون أفواجاً وزرافات يوماً بعد يوم ، نساء ورجالاً .

وكان في تلك الدعوات العقيدية ، يخطب ، ويعلّم ، ويهدي ، ويعطي القصص والأعمال ، ويبني طريقته . كان البوذا (المستيقِظ) يهتمّ بالأمة المؤمنة ، وبشجونها . ويسيم الكهنة والراهبات ، وتنتصر عقيدته على عبادة النار ، وتفحِم البرهمانيين ، ويقوم بمعجزاتٍ عديدة ويلقي عظاته في كل مكان : في مدينة كوسينارا ، على ضفاف الغانج ، في مدينة بناريس ، في قوزمبي . . . وبقي في عمله النشيط ، إلى أن بلغ أرذل العمر . وفي أخريات أيامه كثُر عواده ، وكان يرفض إبعادهم عنه . ثم أعلن : لا يظن أحد منكم أنّ كلماتي قد تنتهي بموتي . حقيقة ، إن جسمي سيتحلل ، وإن كل حي يموت ؛ لكن الحقيقة التي أعلنتُها ستبقى ، والناموس الذي علّمتُه سينير لكم الطريق . ناموسي للجميع ، والناس سواسية . والموت سعادة ؛ إنه الكمال .

. . . لم يصدق بعض الحواريين أنّ المعلم يموت . بكى بعضهم ، وتفجّع آخرون . وتتابع الأسطورة الأمر فتقول : « وللحال أظلمت الشمس ، والقمر لم يعطِ نوره وتزلزلت الأرض . . . »[١] ؛ وأصاب الصحابةَ اضطرابا ، وهواجس ، حول المُعلم وشريعته . وهناك ، في مدينة كوسينارا ، وهي اليوم مدينة كاسيا ، في مقاطعة غوراغبور ، أحرِق جثمانه .

. . . إذن ، نرك غوتاما المباهج ، في التاسعة والعشرين ، بحثاً عن سعادة الخلاص . وبعد سبعة أعوام أمضاها في الصيام ، والرياضات الروحية ، والمميتات البدنية[٢] ، تخلى عن ذاك كله واجداً ، تحت شجرة تين في حدائق أحد

(١) بول كاروس ، إنجيل بوذا (ت . ع .) ، ص ٢٦٨ .

(٢) منها مثلاً : كان ينام على الأشواك ، ويشرب من بول البقرة ويأكل روثها ، ويمشي على أربع ، الخ . .

المعابد إشراق المعرفة المحرِّرة (بودْهي / bodhi) أو التنوُّر . واستمر يَنعم بتلك الغبطة المخلصة ، متردداً بين احتكارها لنفسه وبين التبشير بها وتبليغها . ثم كانت موعظته الأولى في إحدى حدائق مدينة بناريس ، ومن ثم راح الناس يعتنِقون الدعوة أفواجاً قادمين من كل حدب .

٣ ـ ألقابه ، نرجَستُه وكَمْلتُه :

أُطلِقت على بوذا عدة ألقاب تعبّر عن شخصيته ومراميه . قيل إنه : تنغاتا أي الكامل ؛ وهو المعلّم ، الفاتح ، العالِم بكل شيء ، العارف ، الرحيم ، العطوف الأكبر ، الحكيم ، المتحقّق ، المستيقظ ، الناهض ، سيد العالم ، المخلِّص . . . كما قيل : سكياموني ، أي المتحدِّر من عائلة سكيا والذي هو موني ، أي منعزل وصموت . ولعل غوتاما أيضاً تعني : راهب ، إن لم تكن نشير ـ من جهة أخرى ـ إلى أسرته . كثيرة هي الأساطير التي ترتبط بحياة بوذا من حيث هو بطل ، ورمز ، ومتقشف ، ومخلِّص . ذكرنا بعضها ، وأغضينا عن الكثير . كلها ذات دلالات ، وعالمية أي تُلصَق بكل بطل شعبي أو بالعظماء وما إليهم . منها مثلاً عن يوم مولده ، ونبوءة أسيتا لأم بوذا ، وعن جمال أمه ، ومناقب أبيه ، وبكاء أو حديث حصانه كانتهاكا ، وعن اهتدائه ، وتغلبه على كافة التجارب وعلى الشيطان ، وإفحامه ثم هديه لرئيس البراهمة ، والأخصام جميعاً[1] . وهناك الكثير الكثير من الأساطير المتحدثة عن شعوره بأنه مرسَل ، وعن طفولته المتميزة ، وعن جماله ، وفصاحته ، وعن الفيء الذي يظلّله من الشمس . بل وكان سهمه أقوى من كل السهام ، وسارت ملعقته وقصعته بعكس التيار عندما أُلقِيتا في النهر . وقالوا إنّ في يوم مولده بالذات ولِدِ أيضاً سبع أطفال كل منهم خارق للطبيعة . وتذكر الأساطير عذرية أمه ، وعدم « تدنّسها » وعدم تألّمها عند الوضع . . .

---

(١) هدى بوذا همسة رهبان ، ثم لاحقي سارقة أقنعهم بكلمات قليلة فتركوها واتبعوه ، ثم عابدي اغني ، ثم عدة كاهنات .

القسم الثاني

العقيدة والفكر

١ ـ حاملات العقيدة :

لم يدوّن بوذا شيئاً إبّان حياته المديدة . اهتمت بالتقميش والتدوين مجامع دينية . إلتقى ، مثلاً ، في إحدى المغائر قرب راجا غريها ٥٠٠ راهب بوذي .

أ / الحاملة (يانا) الصغرى : كُتبت الحامِلة الصغرى (هينيانا) باللغة الباليوية التي هي لهجة سنسكريتية ؛ أو أنها السنسكريتية العامية ، القائمة في الشمال الشرقي للهند . وهي الناموس البوذي الذي يتألف من ثلاث سلات (مجموعات) تريبيتاكا ، هي :

أولاً : الناموس الراهبي أو الدَّيْري / فينايا . ويسمّى فينايابيتاكا .

ثانياً : الخُطَب (شوترا) . هذه هي سوتابيتاكا ، حيث نجد مواعظ بوذا وأقواله التي يَضعف الشكّ بنسبتها إليه . بعضها مدوّن في القرن الثالث أو الرابع ق . م .

ثالثاً : العقيدة المجرَّدة (أبهيدارما) . ينتشر أتباع الحاملة الصغرى في سيلان وبرمانيا والهند الصينية وسيام .

كما أننا نجد كتابات أخرى ، تعرض العقيدة . أشهرها : « أسئلة ميليندا » أو ميناندْرْ . سُميت بذلك إذْ « تضمّ هذه النصوص أجوبة الراهب البوذي ناغَسينا عن أسئلة الأمير اليوناني ميناندْر الذي حكَم فيها بين ١٢٥ ـ ٩٥ ق . م . وبسط نفوذه على عدة مقاطعات هندية . تكثر فيها الأساطير

والمختلَقات . إلى جانب ذلك هناك كتب أخرى ، مثل ياتاكا ، وهي مخصَّصة للتبسيط أو لإفهام العامة .

ب / **الحاملة الكبرى (ماهايانا)** : وضِعت بالسنسكريتية ، في أوائل القرن الميلادي الأول . لم يهتمّ أتباعها بعبادة الحَرْف ، بل انفتحوا أكثر على الأخلاق والتقى ؛ عكس ما فعله أتباع الحاملة الصغرى . نجد أتباع هذه الحاملة فيما سمّي بالبوذية الشمالية : الهند ، كوريا واليابان .

ت / **حاملة تانترا** : وهي أيضاً حاملة أخرى ، تمثل انشقاقاً بوذياً انتشر في مونغوليا الخارجية والتيبت . إنها شديدة القرب من الحاملة الكبرى . وهي كتُبٌ (تانترا) دينية اعتبرها البعض مقدَّسة . تبحث في الشرائع والطرائق المؤدية للخلاص . تلك هي أشهر المدارس البوذية . وهي عبارة عن انشقاقات تمثلت الواحدة منها في يانا (حاملة ، زورق ، ناقلة) خاصة يجتاز بها المؤمن النهر في اتجاه شاطىء الخلاص .

٢ ـ العقيدة مركَب لا شاطىء أمان ، أداة وليست الغاية والمقصود :

أُطلِق على العقيدة اسم « يانا » ، أي « المركَبة » أو الحاملة أو « الزورق » . وقد تمسّكت الطوائف البوذية ، على اختلافها ، بتلك التسمية للدلالة على وظيفة وروح العقيدة . فكما أنّ الزورق ضروري في الهند للانتقال والعبور ، كذلك فإن العقيدة زورق ضروري لاجتياز نهر السمسارا المتلاطِم ، وبلوغ ضفة التحرر .

من نافل القول الإشارة إلى أنه من الممكن فهم البوذية باللجوء إلى الاستعارات والصور التي تكلِّم الحدس ، فهماً هو أيسر مما إذا أخذنا التعاليم درساً وتحليلاً . وهكذا فإن الداخل في الزورق البوذي أي الجالس في مركَبة (أو حاملة) النظام البوذي ، يهدف لاجتياز نهر الوجود انطلاقاً من ضفة الجهل الروحي « افيديا » ، والرغبة (كاما) ، والموت (مارا) ، إلى الضفة الأخرى ، ضفة الحكمة المتسامية (فديا / vidya) التي هي تَحرُّر وخلاص . ما دام المرء منتظِراً في الضفة الأولى ، يشارك الناس أتراحهم وأفراحهم ، ويرى العالم والواقع بذلك فلا تكون لديه أدنى فكرة عن الضفة الأخرى . ثم يتراءى الزورق ، وكلّما تقدّم هذا كلّما ازددنا رغبةً في التعرف عليه . وعندما يقترب ، نشعر أيضاً أننا

نتنشق شيئاً من هواء العالم الآخر . حتى إذا دخلنا إليه فَلَنْ يفارقنا الحسّ بوجودِ مسافرين معنا ؛ وإذا ألقينا الطرفَ صوب الضفة المقابلة لا نرى أكثر من صورة بعيدةٍ يشوبها الغموض .

وفي انسياب الزورق شيئاً فشيئاً يبدو العالم الذي تركناه وهماً ، بينما يبدأ العالَم المقصود بالتحوّل إلى شيء واقعي / réel . وهكذا دواليك تختفي تدريجياً معالم الضفة الأولى وينجلي ، بالمقابل ، الشاطىء الأمين . وفي منتصف الطريق لا يرى المسافر من واقعةٍ / réalité جِسّية سوى الزورق الذي يكافح التيار والمياه . محتويات الزورق وحدها ، في تلك المرحلة المتوسطة ، تبقى من العالَم الحسي . هذه المحتويات هي القواعد في تعاليم بوذا أي : اليوغا ، والتأمل ، وقواعد الحياة الزهدية ، وما إلى ذلك . وكما أننا عندما نبلغ الشاطىء نترك الزورق ، كذلك فإن قاصد النرفانا يتخلّى عن مركبة العقيدة ، لأنها ليست سوى أداة للعبور وليست المكان المنشود . إنّ قواعد العقيدة مُعدّة للشادنين ، للمبتدئين . وهي تصبح حِمْلاً بلا جدوى ولا طائل متى دخل المتبوِّذ في النرفانا أي متى بلغ الإشراق وبالتالي انتهى عنده التمييز بين ضفتين ، وزال نهر التوالدات (التناسخ) بالنسبة له : لا شمشارا ، بل ولا نرفانا أيضاً . وكما سنرى ، فإن تعاليم بوذا ، وحياته أيضاً ، ذات ضرورة توجيهية خاصة بالذين لم يستيقظوا . إنها تنير الطريق ، لكنها ليست الغاية ؛ أو أنها ترسم الخطوط للمسار ، لمن يرغب في الاستيقاظ والاستنارة . لعلها تشبه حال ذلك الذي اجتاز بالزورق وراح يدعو الناس لاستعمال زورقه [طريقه] كي يتخلصوا أو أن ينتقِلوا إلى النرفانا .

٣ ـ الحقائق السامية الأربع :

هي طرائق لتخليص النفس ، أو أنها عبارة عن السبُل التي تؤدي إلى النور . تقوم على الطّبّ كما كان معروفاً في عصر المعلم ، وتجّسد نظرةً شمولية للحياة والإنسان والخلاص ؛ وتقوم على أن الألم عامِل واحد ووحيد وشامل ، يفسر كل شيء . ويقدم وحده زورق النجاة والتحرر :

أ / الحقيقة الأولى : هذه الحياة ألم ؛ ولا شيء فيها غير العذاب والأوجاع : الولادة ألم ، العلاقات مع الغير ألم لأننا نرتبط بمن لا نحبّ ، أو نفترق عَمّن نحِبّ. تحقيق الرغبات ألم ، وعدم تحقيقها كذلك . في اختصار ، ألم

هي العناصر الخمسة التي تتكون منها الآلام .

ب / **الحقيقة الثانية** : إنّ سبب الألم هو الجهل . فالجهل يولّد الرغبة ، والرغبة تولد من الجهل ، وجهل هي الأعمال الباحثة عن إشباع تلك الرغبة . من العمل تَنجم رغبات جديدة وشهوات تكون في سبب الآلام .

ت / **الحقيقة الثالثة** : إنّ التغلّب على الجهل يؤدّي إلى التغلّب على الرغبة؛ والقضاء عليه يقضي على الألم . متحرِّر هو من يقهر شهواته ويزيل رغباته . وممكن هو استئصال الألم ؛ بالقضاء على الجهل فقط تقضي عليه .

ث / **الحقيقة الرابعة** : هي الممرّ ذو الثماني شعَب ، والذي يقود إلى إزالة الألم. من يقطع هذه الشُعب يستأصل جذور الشقاء الثلاثة (الشهوة ، الكره ، والجهل) .إنه يتحرر بعد اجتياز الشعب التي هي : صحة الفهم أو النظر المستقيم المتخلّص من المزاعم والأوهام والمتطهّر من الأحكام المسبقة ، والمتميز بالتسامح والعمق . هدف سليم هو التحرّر من مقيِّدات الشخصية وآلامها . الكلام الحق المخلص والموزون ، السلوك المسالم والشريف والبار . الوسائل الشريفة في الحياة واكتساب العيش ، بحيث تقوم على عدم أذية المخلوقات . الجهد العادل ، المثابر ، والمستمر ، لبلوغ مراقبة الأعمال والأفكار . انتباه مستقيم ، وفكر ثابت ونشيط ، مع ملاحظة ما يجري حول الذات وما تفعل ، وما يسبب الأعمال والأفكار . التركيز والتأمل المحض . احتذاء هذا المنهج المسمى سيلا (sila) ، وكذلك أيضاً سمادهي Samadhi ، هو ما يقود إلى المعرفة والحكمة (بانا Panna) . إنه منهج تفرضه الذات على نفسها لتعلّم الفكر التركيزَ على فكرةٍ وحيدة تنفي ما عداها وتقيم فيه وحدها ، كي يعتاد هذا الفكر على تملّك ذاته وعلى سلامة العقل والنظرة ، ومن ثم السير نحو الانعتاق .

« حكاية » صغيرة عن الممرات الأربعة النبيلة : كان رجل أعمى ينكِر وجود الألوان لأنها لا تُلمَس بيده ، ويَرفض الاقتناع بوجود شمس أو قمر وإنْ تكلّم الناس عنهما ، مدّعياً أن لا فرق بين النور والظلمة . واستمر في ادعاءاته تلك حتى جاء طبيب جعله يبصر بأن أعطاه دواء من عناصر أربعة . وكذلك هي الممرات الأربع : إنها العلاج الذي يقود إلى النور ، نور الحقيقة ؛ وما الطبيب سوء « تَنْغاتا » (بوذا) .

٤ ـ نظريتا اللاأنا واللاثبات ، علم الكائن وعلم الظواهر :

تختلف النظرية البوذية حول الكائن عن النظرية البرهمانية القائلة بأن في كل أنا ، أو في كل ذات ، يوجد قبس من البرهمان ، يسمى أتمان ، يقيم في تلك الذات وقابل لأن يعود للنبع ، للبرهمان . فالبوذية ترى أنّ الذات غير واقعية ، تتحلل بُناها وتتجزأ حتى تصبح مجرد طريقة في التعداد ، أو مجرد لفظة ، أو تسمية بسيطة لتسهيل الدلالة والإشارة .

الأنا ، إذن ، هي لا أنا ؛ والذات هي عدم ذات . تلك هي عقيدة اللاشخصية في الشخص ، تلك هي عقيدة اللانَفْس (أنيتا ـ Anitta) . إلى جانب هذا هناك مبدأ بوذي آخر يقول باللاثبات (أنيكا ـ Anicca) في الوجود بشكل عام ومستمر : كل شيء يتغير ، في كل لحظة ، داخل الإنسان أم حوله . تتبدل الأمور وتخضع للصيرورة المستمرة . لا شيء ثابت ، ولا وجود لكيانٍ مستقر ؛ بل لا استقرار مطلقاً . الكائن في تغيّر متواصل . الشخصية مركّبة من أحاسيس متغيرة ، ومن انفعالاتٍ وأفكار وأعمال زائلة ومؤقتة . ليس البدن هو « أنا » نفسي ، ولا أستطيع القول عن ملكة الإدراك إنها « أنا » ؛ ولا عن الميول ، ولا عن الوعي أو غير ذلك . لا شيء في الملكات النفسية ، أو في العواطف ، أو في الميول ، أو في البدن إلا وهو زائل وبالتالي غير قمين بأن يدَّعي أنه هو « الأنا » . كل شيء خاضع لقانون شامل هو قانون الزوال والفناء . يتلخّص ذلك بالقول للمعلّم قبيل وفاته : « يا إخوتي ! كل شيء إلى زوال ، لا شيء باقٍ ، لا شيء ثابت الأحوال . . . » .

باقتضاب ، لا شيء في حياة الإنسان دائم : لا المبدأ ، ولا النَّفْس ، ولا الأنا ، ولا الشخصية العيانية ، ولا الفِكر أو الإحساس أو الظاهرة ، أو . . . أو . . . ؛ كل شيء هو مؤقّت : يَبرز هنا ، ثم ينطفىء هناك ، وهكذا هكذا . نجد لاواقعية الذات (الأنا) ممثَّلةً في أحد أحاديث الراهب ناغاسينا إلى الملك ميلَنْدا . بدأ الملِك : ماذا أسميّك أيها المبجَّل ؟ ـ إسمي ناغاسينا ؛ هكذا يدعونني . لكن الأسماء طريقة تعداد أو اصطلاح . ذلك أن لا ذات موجودة داخل ناغاسينا . ثم يعطي الراهب المثال الآتي :

هل أتيتَ راكِباً أم سائراً ؟ فيجيب الملك : أتيتُ في مركبة . ثم يأخذ

الراهب بأسئلته : ما هي المركبة ؟ هل هي العمود ؟ هل هي النير ؟ هل جسم تلك المركبة هو المركبة ؟ هل هي المهماز ؟ وكان الملك يجيب بالنفي عن كل من هذه الأسئلة : المركَبة ليست هي العمود ، وليست هي العجلات ، وليست هي النير ؛ ثم يسأل ناغسينا : هل هي مجموعة تلك الأشياء التي عددناها ؟ ويجيب الملك : كَلّا ! ليست هي تلك الأشياء قاطبةً . ولا هي ، من جهةٍ أخرى ، شيء ما بالنسبة إلى أيّ من تلك المكوّنات لها . فالمركبة ، إذن ، صوت فارغ ؛ وهي كلمة بدون مضمون . إنها غير موجودة . إنها طريقة للتعداد فقط ، إنها اصطلاح ، أو هي إشارة إلى شيء ما . هي دلالة وتعيين . هي اسم ، مجرد اسم . العربة مجرّد تجميعٍ لا نستطيع أن نقول إنه موجود ومتمتّع بكيان . كذلك فإنّ الأنا هي مجرد طريقة للعد ؛ وهي اصطلاح ، وتسمية ، ودلالة ، وتعيين على شيء مناسب . الأنا تجميع ، مجرد تجميع ، للعناصر الخمسة ؛ لكن هذا التجميع غير موجود . وكما أنّ الكلمة « عربة » تعني أنّ الأجزاء تتّحد لترسم مجمَلاً ، كذلك العناصر الخمسة عندما تتجمّع وتَظهر للوجود فإننا نستعمل عندئذ عبارة « الكائن الحي » .

٥ ـ تناقض عقيدتي الذات اللاواقعية مع نظرية التناسخ :

كل شيء هو بلا ذات ، معدوم الشخصية . كلّ أجزاء الكائن فانية ، ثم إنّ مدة كل منها قصيرة إلى حد لامتناهٍ ؛ إنها أقصر زمناً من طرفات عين (يات تاتْ شاتْ كْشانيكَمْ / yat tat sat Ksamikam . يجب أن يؤخد كلّ كائنٍ على أنه سيال من الجزيئيات السريعة الزوال . إنه الآن لا كما كان قبل برهة ولا ما سيكون بعدها ؛ وهذا دون أن يختلف أيضاً عن ذاته في الزمن عينه . . . مَثَله كَمَثل نور سراج : في أوّل الليل وفي منتصفه وفي الهزيع الأخير منه ليس هو النور ذاته ؛ ولا هو نور آخرَ أو غير ذاته . إنّ عقيدة لا جوهرية الأنا لا يمكِن أن تتوافق مع عقيدة الكارما ، ولا مع الأخلاق أيضاً . واضح تماماً التناقض ذلك ، إذْ كيف يعقل أن يكون للأخلاق مكانةٌ في ذاتٍ لا تتمتّع بأدنى ما يمكِن من الثبات والاستمرارية ؟ كما لا يعقل أيضاً ، بالطبع ، أن يتحمّل الأنا مسؤولية أعماله في حياتاته السابقة ، أو أن يكون للكارما معنى ما دام الأنا عالَم من الوهم واللاواقع . . . كما يبدو ، أخيراً ، انّ هذه العقيدة تتناقَض مع القول بأكثر من حياة للشخص الواحد .

٦ ـ قانون السببية ، عقيدة الكارما (العمل) :

تؤمن البوذية بالسببية ، فتنفي الصّدَف مشددةً على أنّ لكلّ شيء علة أو عِللاً ؛ ولكلّ علّة نتيجة ، على الصعيد المادي كان ذلك أم النفساني أم الأخلاقي . في عبارةٍ أخرى ، تخضع الأفعالُ ثم الأفكار ـ التي هي أيضاً أفعال بل وأهمّها ـ لقانون السببية . من هنا ينبع الإيمان بأن لا ثواب ولا عقاب ، وبأننا نتحمل نتيجة كل عمل لنا . عقيدة الكارما (العَمل) هذه ، هي سنّة الوجود ؛ تتعدّى الخير والشر والعدالة ، لأنها تجعل الفرد متحمّلاً وحده لمغبة عمله ، وجانياً وحده ثمار تلك الأعمال والأفكار سواء أأتى بها هنا أم هناك ، في هذا الشكل أو ذاك من وجوده . . . بل إنّ الشخصية ذاتها هي تجسيد حيّ لتلك الأعمال والأفكار والنشاطات . دولاب التولّد ، العودة مرة أخرى إلى الحياة ، هو ثمرة العقيدة الكارماوية التي هي المنطلَق نحو الإشراق ومن ثم يكون إلغاء الكارما ومنْع الإنْوِلاد مجدَّداً .

٧ ـ السمسارا :

لا شيء أخاف الفكر الهندي ، وراوَدَه حتى الهوس ، كالعودة المتكررة إلى الحياة بعد الوفاة . المرء مقيدٌ في حلقاتِ سلسلةٍ من التوالد المتكرر . يولد هنا ، وبعد أن يموت يولد هناك ؛ وهكذا دواليك دون أن يستطيع الفكاك من هذا العالم الحسي . إنه يشبه ثمرةً تؤكل ، ثم تُزرع بذرتها ، ومن هذه البذرة تنمو ثمرة يأكلها آخر ، وتتكرر العملية باستمرار ؛ ويكون رجوع إلى هذه الحياة إثر كل وفاة . السمسارا ، إذن ، جريان مستمر وشامل ، وسير أبدي لدولاب الوجودات للشخص الواحد . عشرة ارتباطات تَكْدِنُ الكائن تحت نير دولاب الوجود ، هي : الْـ مايا ، الشك ، التعلّق بالطقوس والشعائر ، الرغبة الحسية ، الرغبة بعالم الأشكال والصور ، الرغبة بعالم بلا أشكال ، التكبر ، الإرادة السيئة ، الجهل ، الاهتياج . يكون التحرر من هذه الارتباطات حسب درجة السالك ؛ وهناك في القمة ، يكون القديس (ارهات) متحرراً منها كلها .

لا تنفصل الكارما عن السمسارا . إنهما متكاملان إذْ إنّ السمسارا تؤدي ، بالضرورة ، إلى الإيمان بأنّ أعمال الفرد وأفكاره (كارما) هي السبب الذي يجعل المرء ، بحكْم أفعاله الشخصية ، حبيس حلقة التناسخات المستمرة . تؤمن

البوذية ، كما وضح أعلاه ، بحتميةٍ صارمة ؛ لكن دون الوقوع في الجبرية المطبقة . إنها توافقٌ بين الحرية والحتمية ، وبين الألم والانعتاق .

٨ ـ دهارما : دهارما هي الدين القويم ؛ وهي الحقيقة . إنها الشريعة المقدسة . لكن الناموس لا يخلّص الناس وحده من الآلام والجهل والخطايا .

٩ ـ النرفانا : مفهوم متعدد المعاني في الفكر الهندي . وجِد قبل بوذا ، في الجئينوية حيث تكمن الغبطة القصوى في انفصال المادة عن النفس كما رأينا . كما أن البرهمانية تراها قائمةً في اتحاد النفس الفردية مع النفس الشاملة الكلية ، أو في رجوع الأولى إلى الثانية . وتأخذ البوذية ذلك المفهوم الأساسي على أنه حالة من الغبطة أو « دخول في الراحة » دخولاً يكون أبدياً ، مع المحافظة على فردية النفس أي دون الاتحاد مع البرهمن . إنّ ذلك « الدخول في الراحة » ، أو تلك الغبطة ، هو ما يصعب تحديده : إنه حالة تفقد فيها النفس وعيها بذاتها ، وتفقد كل إحساس . هذا ما يجعل النرفانا التاجَ في العمارة الفكرية البوذية ، والغاية القصوى فيها . من جهةٍ ثانية ، ما يجعل النرفانا صعبة التحليل كونها سلبية ؛ فالمعلومات التي تعطى عنها هي وفق المنهج الذي ينفي ويقول ما ليس ، بدل التشديد على الإيجاب وإظهار ما هي عليه . فنحن لا نملك تعريفاً إيجابياً للنرفانا : إنها عدَم ، وإن بدت بأنها غِبطة ؛ أو إنها الغبطة داخل العدم ، وبالعكس . وكما سبق ، فلا شكّ في أنّها لا تتوافق مع الأخلاق ، ولا مع الكارما ؛ بسبب ارتكاز البوذية على عقيدة وهميةِ العالَم الظاهري ولا جوهرية الذات . فلو كانت النرفانا هي الغبطة فلن ينتفع منها الأنا إذْ هو غير واقعي . من جهة أخرى ، إذا كانت هي العدم فكيفَ تدعو البوذية الإنسان لبلوغها وهو على قيد الحياة ؟ إذن ، لا داعي ولا ضرورة للتساؤل حول ماهيتها وكيفيتها . الأهم هو واجب اعتبارها الغاية القصوى الواجب نشدانها . لقد شدّد بوذا نفسه على أن لا ضرورة أبداً للمعلومات الدقيقة والواضحة حول النرفانا ، لأنها غير عرضة للتحليل والمعرفة . فهو أجاب ، عندما سئل حول كونها عدماً أم غبطة ، قائلاً : لا تسأل إنْ كانت فناء أم استمراراً في العيش ، وإلا لكنتَ كالمصاب بسهم مسموم يودّ معرفة طبقة من رماه ، برهمي هو ، أم شودْرا ، أم . . . ؛ عوضاً عن البدء بالتداوي . يعني هذا أنّ الأوجب هو مداواة النفس بالحقائق النبيلة ، لانقاذها .

إنقاذ النفس هو إذن غاية النرفانا ، وهو إنقاذ من التناسخ . إنه انطفاء

تام ؛ إذْ سبق القول إنّ النرفانا هي فقدان النفس لوعيها بذاتها ، وأيضاً لكل إحساس أو فكر . وكما تنطفىء النار عندما تفقد الوقود ، كذلك ينطفىء الإنسان الذي يتوقف عن تغذية نار رغباته . من جهة ثانية ، كما أنّ تلك النار تخمد إلى الأبد ، فكذلك الإنسان بعد أن يبلغ النرفانا ، أي عندما ينطفىء فإنه يخمد إلى الأبد ، أي يتوقف عن أن ينتقل من حياةٍ إلى حياة أخرى ، ومن تناسخٍ إلى تناسخ آخر . بلا وقود تهدأ . . . وبانطفاء الوعي الفردي ، وتلاشي الرغبات والأحاسيس والوهم والأعمال والأفكار ، يُبْلَغ التحرر ، أو الانعتاق ، أو الحقيقة . الانطفاء هو التحقّق الأسمى ، هو السلام ونهاية كل تشكّل ، هو الحياة الواحدة والخالدة ، هو الراحة الأبدية . النرفانا « نوع من الموت » ؛ إنّها تجربة شخصية . تكون أخلاقيةً من حيث إنها تجتثّ كل هوى ، وتكون ما ورائية أو أبدية من حيث أنها تتخطّى الوهم وتجتاز الجهل (أفدياavidya) . إنها ، في عبارة مقتضبة ، الكمال في الفكر الهندي العام .

من هنا تنبيه بوذا على أنّ النرفانا صعبة المنال في حياة واحدة . فهي تستلزم أكثر من تناسخ ، وأكثر من حياة . لكنها تبقى وعداً ، وتظهر كأملٍ للهندي الخائف من جحيم السمسارا ولظاها . هذا ما دفع مريدي بوذا والتابعين له لأن يسعوا لتحقيق ذلك الوعد المخلِّص ، وللانعتاق من التناسخ في أقصر مدة ، أي في حياة واحدة بل قبل أن ينتهي العمر . فالقديس القديس هو الذي يبلغ النرفانا على هذه الأرض ، أي ينطفىء وهو حيّ بدل البحث عن الكمال أو الانطفاء في عالمٍ بعيد ومستقبلي ، قادمٍ أو غير محدد الزمن والمكان . الكمال ، في نظر البوذية ، يحصل عليه الإنسان بنفسه ، في نفسه ، في هذا العالم ؛ يخلقه بيده دون أدنى معونة من قوة ماورائية ، أو دون انتظار نعيم موعود . زبدة القول ، المستيقِظ هو ، إذن ، ذلك الذي خمَدَ وتوقَّفَ عن أن يشتعل . إنه لم يتحلل في اللاكائن ؛ إذْ إنّ ما انطفأ فيه ليس هو ذاته بل وهم الحياة ، أي الأهواء والرغبات والميول التحتية في بدنه ونفسيته . إنه يغدو متحرراً من الكارمن ، وبذلك يتعدى المصير والقدَر والمعيقات والحدود الشخصية .

لأجل وصف أو تصوير المنطفىء لا تصحّ الميزات والصفات البشرية المعروفة والعيانية . ذلك أن أخذه من تلك الوجهات ، أو تصويره ورسمه بحسب العرف البشري ، يُظهره مرتبطاً بروابط الكارمن التي سبق التخلص

منها . يكون البوذا ، المستنير ، بلا كارمن ؛ وبالتالي لا يخضخ للتصوير أو للنقش على حجر أو تمثال . لكن البوذية ، بعد طوارىء عديدة وعبر تطورها ، قد أقامت التماثيل والصور العديدة للمؤسّس .

فيما يلي مقتطفات تقدم النرفانا والسائر صوبها بلغة لطيفة ؛ أو تصويرٍ لفظي شاعري وصوفي ، غنائي واعتباري :

أ / النرفانا :

١ ـ خفِّفْ أيها الرفيق حَمْل ذلك القارب المثقَل . مفرَغ هو ، فإنه ينساب الهوينا ويتهادى بارتياح . وأنت ! أنتَ أيها الرفيق ! تحرَّرْ من الرغبات والضغائن ؛ إن تحررتَ تتجه نحو النرفانا ؛ وبالغٌ إياها أنت بلا ريب ٢ ـ عندما تتلاطم الأمواج أو ترغي وتزبد ، هل يجد المرء ملاذاً ؟ من رَزَحَ تحت كلكل الشيخوخة والموت هل يلقى جزيرةً تأويه ؟ كلّا ، وألف كلا ! لا جزيرة إلا هناك حيث لا تعلق ولا ارتباط : تلك هي النرفانا ، نهاية الشيخوخة والموت ٣ ـ كنتُ تائهاً في دهاليز التناسخات ، وعبثاً بحثتُ عن باني البيت (الجسم) . يا له من ألمٍ أن نتناسخ باستمرار : أن نولَد ثم نموت ، ثم نولَد ثم نموت ـ وهكذا . . . أخيراً ، اكتشفْتكَ أيها المشيد للبيت . فكسرتُ الأبواب . وقوّضتُ الركائز والجدران . عندها ، عندما تخلَّصت نفسي من البدن الفاني والدنيا الزائفة بلغتُ نهاية المطاف ؛ الغبطة القصوى ، النرفانا[1] .

١ ـ ما لا ينعتِق ، ولا يوصَل إليه ، ما لا يفنى ، ولا يكون أبدياً ، ما لا يختفي ، ولا يولد ، تلك هي النرفانا . إنها لا تخضع للتدقيق والفحص . ٢ ـ ليست النرفانا شيئاً من نوع ما ، وإلا لزالت وماتت . فلا أنواع أشياءٍ في العالم إلا وهي عرضة للزوال والفناء . ٣ ـ ليست النرفانا شيئاً ، فكيف تكون إذن مستقلة ؟ الشيء المستقل غير موجود البتة ٤ ـ لو كانت النرفانا شيئاً أو غير شيء ، لكان الانعتاق التام أحديها ، أي الحقيقة وعدم الحقيقة معاً . وهذا لا يمكن أن يكون . ٥ ـ ما هو البوذا الذي يتبع النرفانا ؟ هل هو موجود أم لا ؟ كلاهما معاً ، أم هو لا أي منهما ؟ أبداً لن ندرك ! ٦ ـ حدود النرفانا هي حدود السمسارا . بينهما لا نستطيع أن نجد أدنى ظل من الفروق . ٧ ـ الغبطة تعني توقّف كل فكر ،

---

(١) الزعبي وزيعور وجنبلاط ، البوذية ، ص ٧٥ .

وتعني سكينة التعدد . . . ؛ سكينة التعدد هي غبطة لأنها توقف الكلام والفكر وتوقف التناسخات ، وتطفىء الأهواء . « إنها غبطة لأن المعرفة ماتت طالما أن كل مواضيع المعرفة قد ماتت »[1] .

ب / السائر صوب النور ، القديس المتحرر (أرهات) :

١ ـ حتى الآلهة تحسد من يُخْضِع حواسه على غرار إخضاع المروّض الحاذق للأحصنة ، وتحسُد من يتحرّر من الكبرياء والشوائب ٢ ـ إنسان كهذا يتحمل الأرض كعتبة الباب ، ويقوم بواجبه من كان كالبحيرة الخالية من الأوحال . لا توجد حلقة حياة ثم موت لِمثل ذلك الإنسان . ٣ ـ الإنسان المتحرِّر من السذاجة ، الذي يعرف اللامخلوق ، الذي فصم كل الارتباطات ، ووضع حداً لكل الظروف (الطالح منها والصالح) ، ذاك الذي رفض الرغبات ، يغتبط هذا وحده من بين الآخرين . ٤ ـ الغابات أمكنة تُسعِد القديسين . وحيث لا يجد الناس أدنى غبطة ، يلقي اللامنفعِلون كل الغبطة ، ذلك أنهم لا ينشدون المتع الحسية .

ت / المتسوِّل :

المتسوّل يضبط كل حركاته وجوارحه ، ويتحكّم في أعماله وأفكاره . . . لا يَحسد ، ولا يتكلّم إلا بحكمة ، ويتبع الناموس . . . . حتى الآلهة تثني على المتسول . . . لا يعتبر أنه يملك شكلاً ، أو اسماً ؛ فهو لا يقتني شيئاً ، ولا يحزن لفقدان شيء ، ولا يرغب في اقتناء شيء .

لقد عبَر إلى الضفة الأخرى ؛ تحرر من القيود البدنية ومن الشهوات . يعيش متأملاً بلا حقد ، ولا ضغينة ، بلا تكبر ولا طمع ، بلا انفعالات : في وداعة مترعة ، وسلام داخلي مملوء .

ث / طريق السائر على طريق الاستيقاظ :

بودهيساتفا ، في الهينيانا ، صفة من هو في طريقه إلى أن يصبح بوذا أي

---

(١) راداكرشنا ، الفكر الفلسفي الهندي ، ص ٤٣٣ ـ ٤٣٧ .

حاصل على إشراق . أما في المهايانا فهو صفة من يبقى عند عتبة النرفانا بغية العمل على إنقاذ الناس وإسعادهم والتعاطف معهم . إنه لا ينطفىء تماماً ، بل يقف على الحافة ، على العتبة . يكون البود هيساتفا بلا أنا ، غير معَّرضٍ للرجوع إلى العالم العادي ، يضحّي بجسمه وبحياته ، أو بزوجته وأولاده ، دونَ أدنى رغبة في إثبات شخصيته الظاهرية اللاواقعية التي تخلى نهائياً عنها .

القسم الثالث

الأخلاق والسياسة

١ ـ الأخلاق ، أعمومات مدخلية :

يصعب قيام مبادىء أخلاقية فعالة إلا في حقل التعارك الإجتماعي والواقع . وانطلاق البوذية إلى حد ما من رفض للعالم نسبي ، وتنكرٍ للحركة والنشاطية الإنسانية ، يفسِّر كون الأخلاق فيها نظريةً أو تجري على صعيد فكري أكثر مما هو عملي واجتماعي . كونها نظرية هو ما يعطيها ، إلى حد بعيد ، قيمة ما . على عكس البرهمانية ، التي ترى أنّ الأخلاق الحسنة تُعِدّ لتناسخٍ أرقى ؛ تقول البوذية إنّ الأخلاق ضرورية للحصول على التركيز الروحي الحقيقي ، وإنها نافعة للإنسان في حد ذاته ... تعطيه قوة فاعلة تؤثر في العالم وتحوله أيضاً ، إلى حد ما ، وضمن مبدأ اللاعمل المعروف .

فبالأخلاق يبلغ الإنسان الكمال ، ويتهيأ للانطفاء : لا يدخُل في الراحة إلا من تمتّع بمستوى أخلاقي رفيع ، وأفعم قلبه بالنقاوة والوداعة . من جهة أخرى ، ليست الأخلاق نافعة لصاحبها من تلك الوجهة فقط ؛ إنها تمنحه قدرة مشعّة ومؤثِّرة فيمن حوله من أناس ، وحيوانات أيضاً ! في جميع الأحوال ، يبقى بوذا أول من صاغ قانونا يرى في الفكر الأخلاقي غِنى للشخص ، وطاقات تعمل لصالح الخير ، والتغلّب على الشر . إذن فهو صاحب رسالةٍ أخلاقية تشدد على الصدق والوئام ، والسلام ؛ وترفض الكذب ، والنميمة ، والكلام المسيء والمؤلم واللائم . لكن بوذا لا يعمّق ولا يبتعد : لا يدعو للخروج إلى العالم كي نعمل ونمارس من ثم ليبرز الصفح والصدق وما إلى ذلك . إنه يهتم بتغيير الإنسان لا العالم ، أي بأن يُعدَّ الإنسان نفسه ليكونه صفوحا إذا عومل بحقد . يدعونا

للتجنب لا للممارسة . ذاك ما يُظهِر نظريته الأخلاقية مرتبطة تماماً بمذهبه الماورائي ، إذا صحت اللفظة ، في فهم الكون والإنسان فهماً سلبياً غير فعال ولا نشيط ، ورافضاً غير ملتزم ، بل وغير موافق على الطبيعة الظاهرة للشخصية .

أ / **الشفقة** : يولي بوذا مكانةً ملحوظة للشفقة في عالم الأخلاق . إنها أساسية وضرورية إزاء جميع المخلوقات الحية : الإنسان المعذَّب ، والخادم المظلوم ، والعالَم المتألِّم الخ . . . وحتى إزاء الحيوانات ، فالشفقة مطلوبة أيضاً . لقد منَع بوذا ، كما يُرْوَى ، رهبانه عن استعمال أردية الحرير ضنّاً بديدان القزّ عن أن تموت . إلاّ أنّنا قد لا نستطيع الذهاب إلى أبعد أي لنقول إنّ بوذا يؤسِّس الأهِمْسا (ahimsa) على الشفقة . إذْ لوقال ذلك ، لكان بوذا ، فعلاً ، أسمى في عالم الأخلاق ؛ ولكان ظهر المؤسِّس الأول لمبدأ الشفقة أخلاقياً. فالحقيقة، أننا لا نجد في الروايات ما يُبيّنه مهتماً اهتماماً فعلياً بالحيوانات ، ولا نلقاه يوصي بالعمل الفعلي على حمايتها مثلاً . لقد بقي بوذا قريباً ، إلى حد بعيد ، من العقيدة الجينوية [الجائينية] حيث تُمنع أذية أو الإساءة إلى الحيوان ؛ لا عن مبدأ أخلاقي بل فقط انطلاقاً من مبدأ اللانشاط ، وضرورة البقاء بحالة طهارة ، واجتناب أدران العالم . في اختصار ، يبقى بوذا سلبياً ، كما هي المبادىء العامة العقيدية ، تجاه المخلوقات عامة : يوصي بتجنّب الأذية ؛ دون الوصية بالعمل على مساعدتها . يبقى سجين مبدأ اللانشاط ؛ وبالتالي فإن الشفقة ، في هذا المفهوم ، تشوبها سمة من عدم الكمال لأنها لا تجدي في إزالة الألم الذي يؤخذ على أنه أساسي ولا يزول بالانطفاء . في عبارة أخرى ، لا جدوى من السعي لتخفيف آلام الغير إذْ لن تكون الشفقة أو الرحمة كافية ، لأنها لن تستطيع إزالة الألم أولاً ، ولأن الساعي إلى ذلك سيقع في العمل ، وبالتالي في الألم . لكن ذلك لا يمنع أبداً القول أن بوذا نبي الرحمة (والشفقة) ، وأول من جعل من هذه مبدءاً أساسياً في الأخلاق والمجتمع والعلائق . فيما يلي بعض الأقوال الحِكَمية والأمثالية حول الشفقة والمحبة (مع التفريق الدقيق بينهما) : تأملتُ في الشفقة والمحبة ! عندها نسيتُ الفرق بيني وبين الآخرين . تجنّبْ الإساءة والأذى بالغير ، أعرضْ عن الاحتقار والغضب وسوء النية . لا تحقد على أحد ، حتى ولا على الذين يسيئون إليك . ليكُنْ لنا إزاء المخلوقات الحية جميعها عواطف ، حُسْن المعاملة والنبل والمحبة . ما هي غاية كل عملٍ أقوم به ؟ إنها المخلوقات التي عليَّ جعلها تعيش

آمنة في هذه الدنيا (١)، وتكسب النعيم في حياة أخرى(٢) .

ب / **واجب عدم الإساءة للآخر** : يقول بوذا بمبدأ اللطف ، وبأنّ مقابلة الإساءة بالإساءة خطأ ؛ فإصلاح الخاطىء يكون بالوداعة والحلم . وفي « إنجيل بوذا » يَرِد أنّ جاهلاً سمع ذلك القول لبوذا فأساء للمُعلّم وسخر منه . وكان المَثل الذي أعطاه بوذا لذلك الجاهل كفيلاً بإحارته وانصرافه خجلاً ، ثم رجع إلى بوذا طالباً قبوله في عداد المؤمنين(٣). وبدون التوقف عند هذا الحد ، يذهب بوذا إلى أبعد في دنيا التعامل السَّمح مع الغير ، والنظرة الصفوحة إزاء الآخر . على هذا يدعو حوارييه لتحمّل الأسى والمشاق في تبشيرهم ، وللتحلّي بالجلَد والصبر إذْ أنهم ، كباحث عن الماء في الرمل ، يبلغون الغاية بالأناة ورحابة الصدر . التسامح والعفو خلتان ضروريتان لبلوغ تلك الغاية ، ولبلوغ الكمال الأخلاقي . فبالتسامح والصبر يجابه الشر والغضب ، وبالسخاء واللاكره يحارَب البخل والحقد . تكثر « الروايات » الملِحّة على التسامح وعلى طرح الضغينة ، بغية الكمال الروحي للفرد من جهة ؛ ولتغيير العالَم من جهةٍ أخرى أيضاً . من تلك الروايات ما يرويه بوذا عن أمير تغلّب على جاره المدعو ديغهيتي Dighiti وأزال ملكه : تَخَفّى الراهب وزوجه وابنه في عاصمة من غلبه . قُبِض عليه ، بعد خيانة ، فأوصى ابنه المسمّى ديغهافو Dighavu قائلاً له : « يُزيل الضغينةَ مبدأ اللاضغينة ، ويطفىء نيران الحقد أمطار اللاحقد» . وكبر ديغهافو وصار مقرباً من الأمير قاتل أبيه . في إحدى الأيام ، انفردا . نام الأمير ، ولم تطع الشاب يده لقتل خصمه رغم محاولات ثلاث . نهض النائم ورأى السيف ، وتنتهي الرواية بأن كل منهما يصفح ، ويعود ديغهافو إلى عرش أبيه(٤) . تبقى سلبيةً هذه الدعوة البوذية : فالضغينة تزيلها اللاضغينة ، أي عدمها ونفيها . إنها لا تنتقل إلى

---

(١) تروي بعض الأساطير المسماة ياتاكا Jatakal ، إن بوذا ، في إحدى حياتاته السابقة ، عاش صديقاً حميماً للحيوانات ورؤوفاً بها . بل إن إحداها تروي أنه ألقى بنفسه طعاماً إلى لبوة (أو نمرة) جائعة حتى تأكله ولا تأكل صغارها .

(٢) مقتطفات مستلة من : الزعبي وزيعور ، وجنبلاط ، البوذية وتأثيرها . . . ، ص ٧٢ ؛ را : أدناه ، أيضاً ، مسكويه ، الحكمة الخالدة ، ص ٩١ ـ ١٠٠ .

(٣) بول كاروس ، إنجيل بوذا (ت . ع .) ، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(٤) معنى اسم الأمير الأول : ألم مديد . أما ديغهافو : حياة مديدة . القصة إذن رمزية وتعليمية .

الميدان العملي ؛ فهي لا تقول : المحبة تزيل الضغينة ، فكأنّما هي تكتفي بعدم العمل ، بعدم الحركة المضادة تجاه الكره .

ت / المحبة : لها في البوذية منزلة . ثم إنّ الشفقة ، والتسامح ، وعدم الإساءة ، ومبادلة الشر بالخير ، كلها مفاهيم تحتضنها البوذية وتدعو إليها مبشّرةً بإمكانياتها الروحية في تغيير الإنسان ومساعدته على بلوغ الكمال . وأدهشت هذه المحبة جميع الباحثين في الفكر الهندي بنبلها ، وعَدّوها مفهوماً رئيسياً في العمارة البوذية كما في الروح الهندية عامة .

لكن ، وكما سبق ، يشوب المحبةَ البوذية منحاها السلبي فقط . إذْ هي تحقّق كمالها لو أنها تتجه فعلاً نحو الكائنات ولا تكتفي بمجرد موقف المتلقّي المنفعِل . كأنّها ليست محبة نشيطة ، أي لا تقوم على قبول العالم والعمل عليه وفيه بحركة . توصي بأن يكون الإنسان رحوماً ، شفوقاً ، محافظاً على خير كل كائن ، مُترَعاً بالطيبة أكثر مما تقول له ، كما رأينا بصدد المفاهيم الأخلاقية السابقة ، إعملْ بمحبة ، أحْبِبْ هذا أو ذاك . فكأنّ البوذية تخاف من قول « أحبّوا هذا الشيء أو غيره » حتى لا تُناقِض منطلقها من مبدأ عدم النشاط واللاعمل . يرفض بوذا ، أصلاً ، العالم ؛ ولذا يَرفض ، نتيجة وضرورة ، الدعوة لأن نشفق أو نحبّ أحداً . ولذلك تأتي عنده الأخلاق سلبية ، صارمة انقطاعية ، انعزالية وتاركة ، مدْبِرة لا مُقبِلة . في اختصار ، البوذية تصوّف ؛ والتصوف مناقِض للأخلاق ، أو أنه ـ كما رأينا ـ لا يهتم بالأخلاق ولا يُدرجها في المفاهيم التي يبحثها . ينتمي التصوف إلى صعيد معين ؛ أمّا الأخلاق فحقلها غير ذلك . وإذن ، فحيث أنّ المحبة في البوذية غير موجَّهة للعمل ، إذ هي لا تدعو للعمل ، فلذلك نراها تنكمش ، تمتنع عن الانخراط ، تذوب في الشروط التي تُعِدّ للانطفاء . الحكيم البوذي ـ والصوفي عموماً ـ مدعو للانكفاء نحو نفسه أكثر من القيام بواجبات تجاه الغير والمجتمع .

ث / أخلاق عامة الناس (اللارهبان أو المدنيّون) : وفي الأخلاق المتعلقة بعامة الناس ، بغير الرهبان ، يبقى مبدأ اللانشاطية قائماً . يتكلم بوذا ، وإنْ بغير الحاح ، عن ذلك الجانب الذي يلخّص بالأقوال : لا تقتل ، لا تأخذ ما لا يخصّك ، لا تقرب زوجة غيرك ، لا تكذب ، لا تشرب المسِكرات . ومع هذه الوصايا الخمس ، القريبة جداً مما هو معروف في الأديان السماوية ، هناك أخرى

كالاهتمام بالأهل ، والارتزاق من عمل شريف ، والكرم ، والصبر ، والمثابرة ، والاعتراف بالجميل وردّه . . . إنّ أقوالَ الملك أشوكا ، المنقوشة على الصخور ، تمثّل بعض تلك الوصايا والإرشادات الوعظية .

٢ ـ إعادة مراجَعة ، قراءةٌ محاكِمة :

لا تنكَر أصالة الخطاب الهندي في مجال الأخلاقيات ، ولا تُغفَل أقدميته وسبقهُ . ذلك أنّ « البوذيةَ إحدى أقدم المدارس التي تعلّمت الإنسانيةُ فيها الحكمة »[١] . لكنها ، كما أرى ، تبدو فلسفة أخلاقية موجَّهة للعجزة ، للطاعنين في العمر والألم والخوف ؛ ثم إنها قاتمة ، متشائمة . هي فلسفة شخص قتله سوء الظن ، والخيبة ، والفشل أو الوجع الدائم ، والريبة ؛ ولذلك نجده يبشّر بالابتعاد ، والانقطاع ، والانفراد بنفسه بلا معين حتى ولا مع إله .

في البوذية تسامُح ولا استغلال ؛ إنها لا عنفٌ وعدم إساءة . لكن ذلك لا يجيز القول بأنها دعت ، إيجابياً ، لتلك المفاهيم . فهي لم تهتمّ كثيراً بالمجتمع ولا بأن تكون فلسفة اجتماعية أو من أجل التحين داخل جماعة أو في نظام . فمثلاً ، يدعو بوذا إلى عمل البرّ ؛ ولا سيما تجاه الرهبان ، لا بشكلٍ عام . ويشدّد على مساعدتهم أكثر بكثير مما يلفِت إلى مساعدة المعذَّبين والتعساء . أغلب اهتمامه ينصبّ على الناحية الصوفية ، كما قلنا ، لا على المجتمع . ورغم أنه دُعي برسول الشفقة ، فإننا لا نجده يؤمن بخلاص كل الناس وكل المخلوقات . إنه يستبعد مثلاً أن يبلغ النرفانا مخلوق ما قبل أن يتقمص جسداً إنسانياً ، أو أن يبلغها إنسان خاطىء تقمص بسبب ذلك بدَن كائنٍ غير بشري .

أكثر ما يشوب البوذية هو فهمها للألم فهماً يكاد يَقْرب من البساطة . يظهر الألم في البوذية عاماً ، شاملاً ، فظاً ؛ يلغي كل خير . الفلسفة الأغنى هي التي تقيم جسراً بين الخير والشر ، وترى في هذا الأخير أكثر من ألم ، أي مصدراً للفرج أو أمراً لا يغلق باب الأمل . فأن يؤمن الإنسان بالمحبة الإيجابية المنفتِحة على الغير وعلى المطلَق ، أن يعطي ويَشعر بحريته ومسؤوليته تجاه الآخرين ومجتمعه ، ذاك هو ما ينقص البوذية لتتحول إلى فلسفة أعرض وأبهج وإيجابية ،

---

(١) R. Le Senne, Traité de Morale, p. 120

تبني الإنسان وتؤمن به فاعلاً ، ومؤثراً في الطبيعة يعمّرها بفكرٍ خلاق وبمنهجية المنطق الباحثِ عن الحقيقة . لكن ذلك لا يمنع وجود قبول « نسبي » للعالم عند بوذا ؛ ذاك ما رأيناه هنا في أكثر من مكان .

٣ ـ الفكر السياسي البوذي :

لا نجد في البوذية دعوةً لنظام سياسي مُمَذْهَب ، أو فلسفةً سياسية شمولية ونقدية ؛ هناك نظرات عمومية ، أقرب إلى التمني والتنبيه والإشارة . أما البناء المحكَم ، والعقيدة المُشادة على نظرةٍ شاملة فلسفية ، فلا مشاحة في أنّ ذلك غير واردٍ في التعاليم ، وليس هو هدفاً . القصص الإرشادية ، والأساطير الوعظية ، هي التي حَملَت الفكر السياسي الهندي برمته ، والبوذي . على هذا فإن التعاليم ، الأخلاقية والسياسية ، تُقدَّم بثوبٍ من الاستعارات والتشابيه . وهنا نجد أنّ السياسة والأخلاق لا ينفصلان ؛ فَهُما يتكاملان ويقصدان غاية واحدة .

من « القصص » التعبيرية نورد فيما يلي مكثفاً لاحداها تمثّل دعوةً للقناعة والوداعة ، وأخرى تنبه إلى خطورة الخداع ، وثالثة تجسد فعالية الإيمان على النفس ، وغيرها تتحدث عن العلاقة المثالية بين الحاكم والرعية :

أ / في الدعوة لممارسة المعرفة ، والمحافظة على الحياة النقية ، جاء إلى بوذا ذات يوم زاهد أضنته آلام المكابدة والمراقبة ، وطالباً العودة لحياة عادية . نبهه الواحد المبارَك إلى خطورة قراره ، وإلى مغبة الاستسلام لشهواته ورغائب نفسه . ذلك أنّ التنكر للمعرفة والعقيدة ، والتخلي عن الأنظمة والقانون ، ضلال عن سبل الحقيقة ، ووقوع في التهلكة . ولتجسيد هذه الدعوة التمسّكية بالفضيلة ، تروي التعاليم البوذية قصة سمكة سعيدة في غدير . ألقى صياد ذات يوم شبكته وكان فيها طعم لذيد ، فهرعت إليها كي تأكل . وأخذها هذا وشعرت بالأمر ، فندمت على أنها تركت حياتها الأولى الهانئة طمعاً . صادف مرور بوذا ، فاشتراها من الصياد ، وأرجعها للماء منبّهاً إياها إلى عدم تكرار الطمع وإلى الرضى بحياة الوداعة .

ب / من يَخدع سيلاقي من يخدعه ، ومن يكذب سيبلى بمن يكذب عليه . وهكذا ترفض التعاليم البوذية الخداع ، وتنبه إلى سوء عاقبة المخاتلة . عدة كليدِمْنات تحمل بين طياتها ذلك المبدأ ، وقد عرف العرب في كليلة ودمنة البعض

منها .

ت / الإيمان ركن تشاد عليه الأعمال العظيمة ؛ إذْ له قوة لا تُقهر ، وهو محرِّك هائل . ومن آمن بالتعاليم ، وتغلب على شهواته ، وأماط عنه ثوب الجهل والشك ، فإنه سوف يبلغ النور . إنّ إيمان شاريبوترا جعله يمشي على صفحة الماء فلا يغرق ، فقد كان إيمانه قوياً إلى درجة أن سار على الماء من حدة شوقه إلى الاستماع إلى عظات المبارَك .

ث / بوذا ضد الحروب ، فالدم البشري أغلى من أي شيء مادي . وفي هذا الصدد تورد التعاليم أن بوذا توسط بين ملكين متخاصمين اختلفا على ممر ، وكادا يلجآن للحرب ، قائلاً لهما : الدم الذي سيسفك لا يُوازى ، لا قيمةَ لشيء أغلى من قيمة الإنسان . السلام خير عميم ، لا تهدرا الدماء هدراً .

ج / عديدة هي القصص الخرافية التي تُروَى بغية إرشاد الحاكم إلى مغبة الفساد والظلم . والبوذية ، كدعوة للسلام والمحبة ، تجعل العدل في أسس النظام السياسي ، وواجباً ، وضرورياً للشعب بل وللحاكم بشكلٍ خاص . فالرعية المقهورة تتحول إلى جائع لا يُشبعه إلا لحم أعدائه ، لحم المستبد . تلك هي قصة الإله اندرا ـ إله الغابات ـ عندما دخل مصحوباً بالشيطان ماتالي في صورة كلب ، على أحد الملوك . نباح الكلب لم تسكِته ممتلكات ذلك المَلِك . ولما سأل هذا عن عدم شبع الكلب أجابه الصياد : لا يكفيه إلا لحم أعدائه . إذن ، لن تنفع الطاغيةُ أملاكَه ، ولا خزائنه المسروقة من تَعب الشعب ، عندما يهبّ الأخير جائعاً . فلن يسدّ رمقه سوى لحم العدو . ثم تذهب البوذية إلى أعماق النفسية الظالمة ، فتنبئها بأن عذاب الضمير ـ وتشدد التعاليم على النواحي الوجدانية في الإنسان ، كما رأينا ـ والتوبةَ والندامةَ وما إلى ذلك تصبح ، هذه كلها ، بلا تأثير عندما يرغب الظالم في الطمأنينية والصفاء الداخلي ، إذا رغب في ذلك ذات يوم . لذا ، لا بد للقائد من عدم الركون للشهوات ـ منذ الخطوة الأولى في الحكم ـ ومن الابتعادِ عن الطالحات وشرور الأعمال. في اختصار، يجسّد الفكر البوذي عدة روايات تدور حول مغبة ظلم الرعية ، وابتعاد الحاكم عن جادة العدل وعن الاهتمام بالشعب والمصالح العامة .

٣ ـ الناموس نهج ؛ هو خطة سلوك وليس دينا :

إن تعاليم الناموس (دهاما في اللغة الباليوية pali ، دهارما في السنسكريتية) ليست حقائق جاهزة بل هي أشبه ما تكون بدعوة الإنسان إلى أن يُنير نفسه بنفسه ، أو أن يوقِظها ويدفعها للاستكمال ولطلب العرفان . وليست تلك التعاليم عقائد صيغت بإحكام ؛ بل هي تَدلّ ، وتوجِّه ، وتقود . إنها خطة سلوكٍ توضع بين يدي كل شخص ، ومنهجُ عملٍ قمين بالإيصال إلى الطمأنينة والخلاص من الألم ، أي إلى النرفانا . على هذا فليست البوذية ديناً ، بالمعنى المعروف للكملة ؛ إنها أقل طموحاً من الدين وأضيق ميداناً . من جهة أخرى ، ليست فلسفةً بل أوسع من ذلك : إنها نظام : يَهتمّ هذا النظام بالدلالة على الطريق المؤدية إلى الانعتاق . وبحكم كونها نظاماً أو سلوكاً لا دينا ، استطاعت الانتظام في أي دين . ذلك ما كان ، مع عوامل أخرى ، العامل الفعال لانتشارها في آسيا .

لا تؤمن البوذية بزمن ابتدأت فيه الحياة ، ولا بزمنٍ تنتهي فيه . لا بداية ولا نهاية لهذا العالم : ما يولَد هنا ، أو الشكل الذي يَظهر هنا ، يفنى ويختفي هناك . لذلك فلا تقول بخالق ، ولا تحتاج إليه ؛ إذلا شيء يولَد ويُخلَق ، ولا شيء يزول . رأينا أن جهل الكائنات سبَّب عماها ، فأوقعها في سلسلة الوجودات للشخص الواحد . لكن ذلك لا يعني أن البوذية ملحِدة . ليست هي ملحدة ، ولا مؤمنة ؛ بسبب أنها ليست ديناً كما قلنا بقدر ما هي نظام ، وخطة سلوك ، ومنهج لاكتساب الانعتاق من الألم والشهوات وبالتالي من التناسخ المتكرِّر . في عبارات أخرى ، لا تهتم بإلهٍ بسبب انكبابها لا على التعبّد وإنما على تعبيد طرق النفس للحصول على الخلاص . إنها تشبه ، هنا ، السمكهيا . وكما تختلف البوذية مع المسيحية والإسلام من حيث عدم اهتمامها بعقيدة الخلق والخالق ، فكذلك تختلف معهما أيضاً بالنسبة لعدم إيمانها بعالَم آخر ، وما إلى هذا من أُخْرويات .

مع تلك الاختلافات العميقة ، تقوم أيضاً نقاط اتفاق طارئة وجوهرية : فهناك مثلاً في البوذية عدة أجوبة على قضايا ما ورائية تهتم بها الأديان السماوية ؛ وهي أيضاً دعوة ترى نفسها رسولية ومن ثم انصرفت إلى التبشير بتعاليمها : فقد بشّر بوذا بدعوته وأرسل الدعاة إلى شتى الأمصار . واشتهر عنه اختياره لهؤلاء

بعناية وبَعْد اختبارات . يوضِح ذلك قصةُ بورونا الذي بُعِث إلى أسرة اشتهرت بالفظاظة . سأله بوذا : إذا غضبوا عليك وسَبّوك فما عساك ستفعل ؟ أجاب : أقول إنهم طيبون لأنهم لم يضربوني . وإذا ضربوك بالأيدي؟ - أقول إنهم طيبون لأنهم لم يضربوني بالحجارة ، ولا بالعصي ، ولا بالسيف . وإذا ضربوك بالعصي ؟ - أقول إنهم طيبون لأنهم . . . ، وإذا حرموك الحياة ؟ - أقول إنهم طيبون لأنهم أنقذوني من سجن الجسد . . .[1] . وكذلك فإن الدعوة عرضت على قطاع الطرق والمجرمين ، فاستجابوا : إذْ أنّ فرارهم من القانون لا يؤمّن لهم الفرار من الألم ، والمرض ، والشيخوخة ، وتكرار الولادة[2] .

والطريف في البوذية ، من هذه الوجهة ، كونها دعوة عالمية ، غير خاصة بقوم ، ولا بلونٍ أو عرق . وعلى عكس البرهمانية ، ليست هي ميزةً لطبقة ، ولا محصورة ، ولا سلطة فيها لكهنوتٍ متعصِّب أو مغلَق . . . . كان بوذا المثال على التسامح الديني والمناداة بأن لكل إنسان الحق بالاستبواذ ، والاستنارة ، والاستهداء . فالخلاص بمقدور الفقير ، وبمتناول كل لسان وإنسان . ذلك ما ساعد على انتشارها بين طبقات وأمم مختلفة ، - بل وحتى بين اللصوص والزّعّار . أما تبّوذ المرأة فتعبير عن رقيٍ وتقدم في الهند ؛ حينذاك ، وباعتبار ما كان . لكن هذه النظرة المتطورة ، نسبياً بالطبع ، إلى المرأة يشوبها قول المعلم : لا تنظروا ، أيها الرهبان ، إلى النساء وإذا إضطررتم لذلك فلا تتكلموا معهن ، وإذا تكلمْنَ معكم فكونوا يقظين . ينظر بوذا للمرأة على أنها سيئة ، ولم يوافق على إدخال النساء في الجماعة إلا بعد إلحاح من أناندا[3] وخالته ماهابرا جاباتي[4] . أجاز لهنّ التكرس للرهبنة ؛ مع دوام فرض احترامهن للرهبان ، وقبول سلطة هؤلاء عليهن . على كل حال ، ومع هذه المنزلة الأولى المعطاة للذكور ، فإن بوذا آمن بإمكانية بلوغ المرأة الخلاص .

---

(١) فريد وجدي ، دائرة المعارف ، ج ٢ ، ص ٣٨٠ - ٣٩٠ .

(٢) أحمد شلبي ، أديان الهند ، ص ١٤٨ .

(٣) كان الحواري المفضل عند بوذا .

(٤) استلمت رئاسة أول سلك للراهبات البوذيات ، وكانت من أشد المؤمنات ببوذا إذ قالت له : « وجدت الطمأنينة في الناموس الذي علّمته أنت يا معلم »

كانت البوذية ، في البدء ، موجّهة لتأسيس طائفة (سانْغْها) من الرهبان المتسولين ؛ فذاك ما كانَهُ حواريو بوذا الذين رافقوه متخلين عن نشاطاتهم السابقة على اهتدائهم . لكن ذلك لم يمنع توجه المعلّم نحو عامة الناس لدعوتهم ، وتعمير مبادىء أخلاقية متلائمة مع حياتهم في المجتمع .

قلنا إنه **لا مؤلّهات في البوذية** ، أصلاً ؛ ومن ثمة فإنّ الكاهن (بكهو / Bhikhu) لا يقوم بدور وسيط ، ولا بدور الشفيع[1] . وفي ذلك تكمن بعض نقاط الضعف في البوذية ، **إذْ لا سلطة روحيةً مركزيةً تنظّم الجماعة ، وتلمّ شعوث الأفكار** ، أو تقيم تسلسلاً في الرتب الروحية ، وتمنع الإنشقاقات والبدع . إلا أن ذلك دليل آخر على أنها ليست ديانة بقدر ما هي طريق ، وأسلوب عيشيّ ، وفلسفة حياة .

ثم إن الشعائر والطقوس فيها من الروافد من النبع ؛ إلا أنّها لم تلبث أن أخذت تتراكم وتتنظّم ، وعليه فقد أقيمت المعابد[2] ، والأديرة ، والتماثيل . يتلخص التعبد بتقديم قرابين من الأرزّ أو الأزاهير ، والبخّور والعطور ، مع تلاوة أناشيد أو تراتيل بمصاحبة بعض الأدوات الموسيقية أمام تمثال لبوذا . البوذي ، أصلاً ، لا يتعبد ؛ بل يتأمل . يسعى إلى اكتساب الطمأنينة الداخلية واللاإنفعال ؛ ويسعى بالتأمل المنهجي إلى أن يبلغ الطريقَ التي تقوده إلى الانعتاق الأسمى ، إلى النرفانا . إلى جانب ذلك ، هناك واجبات على العامة هي احتذاء الوصايا التي ذكرناها (لا تقتل ، لا تسرق ، الخ) ، ومعاونة يومية للرهبان على العيش وعلى تشييد الأديرة . وكما تمنع البوذية منعاً قاطعاً الأضاحي الدموية فإنها ، بارتكازها على التسامح والشفقة ، تحرّم المِهنَ الدموية أو ذات الطابع المصادِم الذي لا يتوافق مع التعاطف والوداعة .

كذلك فإن **الحج من الشعائر المعروفة اليوم في البوذية** ، وهو زيارة الأماكن التي شهدت أهم الأحداث في حياة المعلم : مدينة **كبيلافستو** ، وهي مكان ولادته ، **بودهغايا** حيث بلغ الاستنارة ، ثم مدينة **بناريس** (أو بالقرب منها ،

(١) تتم السيامة الأولى للكاهن ، عندما يتقدم المرشح لذلك بعد بلوغه السادسة عشرة على الأقل .
(٢) حفرت الأشكال الأولى منها في الصخور ، وظهرت روائعها فيما بين القرنين الرابع والسادس ق . م . أما الباغودا فهو المعبد المبني لا المحفور في باطن الأرض .

على الأصح) حيث أدار للمرة الأولى عجلة الناموس ملقياً موعظته الأولى ، وأخيراً هناك كوسينارا حيث داهمته الوفاة .

عرفت البوذية إقامة التماثيل والصور لبوذا بهيئة رزينة ، متحفظة وجامدة. ذاك ما يوحي ، حسب اعتقاد البعض ، بأن الروح التي أحيت تلك الأعمال ليست هندية صرفة ، حيث الأشكال غريبة وخيالية للآلهة وإنما هي - كما يقول بعض الغربيين - متأثرة بالفن اليوناني . ليس من الصعب أبداً ملاحظة بعض الشبه بين التماثيل لبوذا ورسوم بعض الآلهة اليونانيين ، بحيث أن هناك فناً هندياً يونانياً يسمى بالفن اليوناني البوذي كشفت الحفريات في البنجاب وكابول وبيشاور عن بعض آثاره : صورة لبوذا على مسكوكات نقدية وحوله اسطورة يونانية ، أو صور لبوذا تستوحي ابولون من بعض النواحي (تسريحات شعر الرأس مثلاً) .

أخيرا ، هناك تقديس لما لم يُحرق من جثة بوذا . فبعض المدن البوذية حفظت تلك البقايا في أماكن تسمى اشْتوبا/Stupa، وهي عبارة عن مبنى مرتفع يرمز إلى أقسام العالَم المختلفة ، ويمثل العقيدة البوذية النبعية . تفتخر رانغون ، مثلا ، بما تظنه الشَعر الحقيقي لبوذا ؛ فتحفظه بعناية بالغة في أشهر معابدها وهو الباغودا المُسمى : أسْ وي ديغون (Swe Dagon) . كذلك فإن ما يُظن أنه سِنّ بوذا محفوظ في باغودا شهير جداً في سيلان . ومع أنّ البرتغاليين ، في القرن السادس عشر ، أخذوا السن وسُحقت ثم رُميت في البحر ، فما زال المواطنون عند موقفهم مدّعين أنّ ما سُرق لم تكن السن الحقيقية . لذلك ما انفكّوا يحيطونها بتبجيل فائق ، وينشدون لها في تلك الشتوبا الصلوات ، والترانيم الدينية ، ويقدمون القرابين والأضاحي . أخيراً ، هناك شجرة تشبه التين (بو Bo) المسماة شجرة العِلم والمعرفة ، التي هبط الإشراق تحتها على غوتاما . هي مقدسة عند البوذيين ، وتحتل مكانة مرموقة في تقاليدهم ، إذْ هم يزرعون واحدة منها فقط في كل قطر يقطنونه للتبرك والتيمّن . مِثْل هذه الشجرة تُزرع في الباغودا (المعبد البوذي) ، وتحظى بعنايةٍ فائقة إذْ تُبعدَ عادة عن عبث أيدي الزائرين .

زبدة القول،ليست هذه الطوارىء،كما قلنا، من صلب البوذية التي هي أصلاً مثابرة على التمارين التأملية . فتقديم القرابين ، أو ترنيم الأوراد وما أشبه ، بعيد عن البوذية القويمة التي تضع الفكر في المرتبة الأولى . التأمل ، الذي هو

تركيز الذهن وتَمَعّنِهِ في الأفكار أو الأعمال ، هو الأول . العمل مرتبط بالفكر وملحَق به ، وبالتالي فالطقوس تَمَظْهُرات لحقيقة فكرية صرفة . والأكثر ، فحتى الإنسان نفسه هو محصلة أفكاره السالفة . وهو بأفكاره الحاضرة يخلق مستقبله .

وإذن ، بالتأمل وحده يخضِع المرء أفكاره للمراقبة وبالتالي للتكثيف ، ومن ثم لتنقيتها وتزكيتها بطرح الطالح والمرتبط منها بالعالم الزائل والأنا والظاهري .

وللمتأمّل قواعد وتنظيمات : إنه مدعو لأن يكون وديعاً ، شفوقاً ، شريفاً ، مستقيماً ، نقياً ، ورعاً ، مخلِصاً ، صبوراً . ثم ، من جهة أخرى، يتخذ جلسة خاصة تساعده على ذلك دون أن يعيقه ضيق أو ألم مهما طالت . ذلك أنه يكون قد نظّم تنفّسه وتحكّم فيه عن طريق اليوغا ، وأزال المعيقات التي هي ارتباطات حسية : الرغبة الجنسية ، الإرادة الضعيفة ، الكسل ، الأفكار التي تراود ، الشك . وعند زوال المعيقات ، وبفعل الوضعية التي تكون للجسم في حالة جلوس معين ، أي نظراً لزوال كل توتر في الفكر وكل تأثير أو وزن للجسم ، فإن المتأمل يأخذ بالتحليل والتمعّن في الموضوع المتأمَّل . بعد التحليل والتمعّن في الموضوع ، ينتقل المتأمّل إلى التوحد مع الفكر أي مع الموضوع المتأمَّل فيه .

القسم الرابع

ما بعد بوذا

١ ـ نظرية ناغارْجونا في الفراغ :

عرف القرن الثاني ، أو الثالث ، ب . م . ، مُعلّماً كبيراً درس كتب الفيدا بعمق ويُسر ؛ وهضم سائر العلوم المعروفة ، وأجاد دراسة الناموس البوذي في اللغة الباليوية / pali . ذلك هو ناغارجونا (Nagarjuna) الذي يُنسب إليه تأسيس المهايانا (الزورق الكبير) . وهو ، إلى جانب تأثيره الشخصي الفعال ، يُعَدّ أبرز ممثلٍ لعقيدة الفراغ ، أي لمبدأ أنّ الحقيقة النهائية ليست سوى الفراغ[١] .

لا تُفهم هذه إلا إنطلاقاً من أنّ كل شيء يتغير باستمرار كما قال بوذا . لكن هناك أشياء مطلقة ، لا تُسمّى ولا تفسَّر ، ولا تتغير ، ولا تخضع لتفسير أو كلام أو هدم ؛ إذْ هي فوق الإدراك . مقابل ما هو مطلق هناك الأشياء التي سبق القول إنها زائلة ، ومستمرة التغيّر (تلك هي عودة ، بشكل ما ، إلى القول ببرهمن) . ثم إنّ ذلك المطلَق ، أو الهدف الأسمى للإنسان ، ليس موجوداً ولا هو غير موجود ؛ بل ولا هو مخالف لما هو موجود أو لا موجود .

في عبارات أخرى ، انطلاقاً من عقيدة التغيّر المستمر ، الأنا اللاواقعية ، فإنّ العناصر التي تُركِّب هذا الأنا ليست هي أيضاً حقائق واقعية (واقعات / réalités) مطلقة ، لكونها عناصر لا توجد بمعزل الواحدة عن الأخرى . تلك

(١) شكّ البعض بوجوده التاريخي ، لكن دُحض ذلك . يعتبر في الشمال الهندي مبجّلا وحتى على قدَرٍ مساوٍ لبوذا ذاته . يعزى إليه الكثير من الكتب ، منها كتب في الطب والسحر والعلوم الخفية .

هي نظريات الفراغ / صونياçunya ؛ وبالتالي فلا وجود لولادةٍ ولا لموت ، إذْ كلّ شيء وهْم بوهم ، ولا شيء غير الوهم . من هنا نجد أنّ ناغارجونا يذهب إلى أبعد من اللاأدرية التي توقف عندها بوذا ، ويُبطِل حتى الإدراك الذي تؤدّيه الحواس والذي لم يرَ فيه بوذا وهماً . بحسب ناغارجونا ، لا العين تُبصِر ، ولا العقل يفكّر ؛ فتلك هي الحقيقة الأسمى .

إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ ناغارجونا يقول بالعدمية المطلقة التي تلغي كل حقيقة واقعية ، وبالتالي كل عمل ، وكل الوصايا الدينية ، والفروض التعبدية وغيرها .يُسمَّى الفراغ باسم « شونيا » / صونيا لأنه لا يخضع لمقولة معروفة : فإن نُسمّيه موجوداً نقع في خطأ ؛ وكذا يحصل إذا قلنا إنه ليس موجوداً . لذا فالأفضل عدم تعريفه . إنه حقيقة واقعية [واقعة] نسبية تَبقَى القواعد الدينية في داخلها صالحةً ولا تُلغىٰ . ونحن بممارسة تلك القواعد والطقوس نستطيع بلوغ المعرفة التامة لذلك الفراغ (شونيا) . وهكذا يتضح أن لهذا وظيفة تعليمية في مدرسة مادهياميكا (الطريق الوسطى) . فعقيدة الفراغ ذات تأثير فعال لتجاوز المذاهب التي تقيم ازدواجيةً حادة وتناقضاً بين عالم المطلق والعالم الحسي . والعالمان ، الواقع والنرفانا ، ليسا سوى أوهام أو فراغ مطلَق . وتلك هي العقيدة التي اشتهر بها شنكارا [أو : شنكرا في بعض الكتب العربية] في الفيدانتا . إنها في الطريق الوسط ، والعقيدة الوسطى ، بين عالمي التحرر والواقع . . . رغم كل ما وجِّه إلى هذه الفلسفة من انتقادات ، فإن من الثابت أنها وسيلة أو أسلوب يهدف لخدمة الراهب عملياً لا لتثقيف عقله . أي إنها ماورائيات ذات غاية تطبيقية ؛ وأنها تساعد على بلوغ الانعتاق .

إنّ ناغارجونا يثُبت البُطْلانية التامة للأشياء ، بعد أن قال بوذا بلا ثبوتيتها . وهذا البُطلان يشمل كل ما يَخضَع للإدراك ، أو للتفكير أيضاً ؛ إنه يشمل حتى الدهارما البوذية عينها ، والنرفانا ، والسمسارا .

هنا ينتقل ناغارجونا للقول بأنّ ذاك لا يعني أنْ لا وجود لكل شيء : تظهر لنا الأشياء وكأنها تتقمص ، وتتغير وتنطفىء . والحقيقة أنه ليس هناك وجود ، ولا تقمص ، ولا خمود . فليس للعالم الظاهري حقيقة مطلقة ؛ ولذلك فالأشياء هنا موجودة بمثابة حجاب لا شيء وراءه أبداً . والجالس أمام هذا الحجاب لا يؤمن بحقيقة تقوم وراء ذلك الحجاب ؛ ولا يؤمن إلا بحقيقة هذا الحجاب .

٢ ـ من أئمة الماهايانية :

أما الفيلسوف الماهاياني أشانغا (عاش في حوالي القرن الخامس ب . م .) فقد سعى لتخليص الماهايانا من مفهوم النسبية ونظرية العدم المطلق ليعيد للعقيدة الوسطى مفهوم المطلق الذي تخلت عنه مدة . ودون التخلي عن رؤية العالم على أنه وِهْم وخداع ، فقد آمن بأنّ مصدر تلك الرؤية هو نتاج الوعي (فِجْنانا) . لأجل ذلك أُطلِق على عقيدة أشانغا اسم فِجّنانا فادا / vijnanavada ، أي وحدة الحقيقة الواقعية مع الفكر ؛ لأنها ترى في العالم الخارجي تمثّلات فكرية ، وأن لا ثنائية بين ما هو خارجي وما هو في الفكر . وستكون هذه النظرة عقيدة الكثير من المهايانيين بعد أشانغا هذا وبعد أخيه الأصغر فشُوبَنْدهْو ذي المؤلفات الكثيرة . ومن أئمة المهايانية الشاعر شانْديتفا في القرن السابع ب . م . ، الذي وضع الكتاب الشهير بوْدْهيكَرْيافَتارا / Bodhicaryavatara / وهو دعوات بليغة للاقتداء ببوذا ، وانتهاج خطته ، ونشْر الشفقة التي هي الفضيلة الأسمى في المهايانية .

٤ ـ نظرية الفراغ تُناقض بعض حقائق البوذية ، الحقيقتان :

قد يبدو أنّ عقيدة ناغارجونا في الفراغ تناقض الإيمان بوجود بوذا ، وبدعوته ، وبالحقائق التي قال بها . . . إلا أنّ ناغارجونا يردّ بأنّ هذا التناقض المزعوم لا يراه سوى الجاهل الذي لا يعرف المعنى العميق ، أو التفسير الحقيقي ، لنظرية الفراغ . ومن هنا يلحّ ناغارجونا على النسبانية (relativisme ، وعلى أن البوذية تميّز بين حقيقتين ، مطلقة ونسبية ، وعلى أنّ من لا يرقى إلى الحقيقة المطلقة لا يحظى بالنرفانا . من جهة أخرى ، تعود تعاليم بوذا إلى نوعين من الحقيقة : الحقيقة النسبية ، المشروطة ؛ والحقيقة المتسامية المطلقة . ومن لا يعرف ذاك الأمر لا يستطيع إلتقاط الدلالة العميقة والدقيقة للبوذية . إنّ تلك العقيدة عرفتها الهند قبل البوذية ، وليست من المجلوبات الجديدة لناغارجونا الذي يصف وفق الشائع آنذاك التجربة الروحية العظمى بأنها لا توصف ولا يعرفها عامة البشر . لأنها حقيقة مطلقة ؛ والحقيقة المطلقة لا تخضع للكلام ولا يُبَشَّرُ بها تبشيراً كلامياً أي بالعبارات والألفاظ . وهكذا فإنّ الإشراق يبقى سراً مغلقاً عند ناغارجونا ، وعند غيره من قَبْل في المدارس الهندية التقليدية . إلا أنّ

ناغارجونا يلحّ على ما ليس هو الإشراق ، أي على دلالاته السلبية ؛ بعكس ما وُجِد في التراث الفيداوي .

٥ ـ فلسفة التمثيل نفيٌ للعالم الخارجي ، خلاصة مراجِعة :

عَرف الفكر البوذي فلسفةً تقترب من ألْـ مادْهيْمَيكا / Madhyamika في عدة نقاط مثل : القول بالبطلان الأساسي للأشياء ، وبإنّ الأشياء تقوم على معطيات نفسانية . تلك هي عقدية التمثيل (فجنانا / vijnana) التي تكلّمنا عنها أعلاه (الفقرة ٤) . قلنا انّ هذه ترى الوعي مُركَّب من ملحوظات / فجنابتي / vijnapti ، ولا شيء فيه أكثر أو غير هذه الملحوظات و التمثلات / vijnana . ذلك أنّ تحليل الإدراكات والأفكار يؤدي ، في نظر تلك العقيدة ، إلى نفي ما هو قائم في العالم الخارجي وما يكون مماثلاً لهذه الإدراكات والأفكار التي هي تمثلات أو ظواهر ذاتية . بتعبيرٍ آخر ، ما يدركه الانسانُ العادي لا ركيزة له في العالم الواقعي ، تماماً كالحالم أو الإدراكات المختلَقة أو المَرضية الناجمة عن مرضٍ عقلي أو تعطيل في الحواس . والأدلة عديدة : قد نرى القمر الواحد ، إذا ضغطنا على العين ، قمرَيْن ؛ وقد نرى بعينٍ سليمة أحياناً ذبابة ترقص أمامها ، الخ . . . ويعني هذا أنّ وجود شيء ما لَيس دليلاً وضمانة كافية على قيام الملحوظات المقابلة له في الوعي . فما هو ذاتي لا يعني أبداً وجود الشيء الخارجي المقابل له .

هؤلاء القائلون بالفجنانا ، يسمُّوْن أيضاً : يوغانشارا . ويُعنَى بذلك أنهم : ممارسو اليوغا؛ أشهرهم: اشانغا وأخوه ، كما يزعم ، فَشوبَنْدْهو (سبق الكلام عنهما أعلاه) . أما في المنطق فقد بقي البوذيون سائرين في الركاب التقليدي ؛ ويُعَدّ دِغْناغاDignaga (في القرن الخامس) أشهر المناطقة منهم . وقد انتصر هذا لنظرية نفي الركيزة الموضوعية لما هو قائم في الوعي ، أي أن التمثّل الذهني لا يجد في العالم الخارجي ما يقابله .

٦ ـ البوذية والبرهمانية :

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ البوذية مختلفة تماماً عن البرهمانية . إلا أننا كلّما تعمقنا في العقيدة البوذية كلّما ازدادت لنا وضوحاً القرابة بينها وبين المعتقدات الهندية السابقة عليها . وعلى ذلك فإن بوذا هو ، في نهاية التحليل ، وليد التراث

الهندي والذات الهندية بكافة تصوراتها وأفكارها . . . إنه مصلح ؛ لقد أعاد بناء التصورات الهندية أكثر مما خلق أو أبدع . إنه ، إلى حد بعيد ، مُكَمِّل للناموس ؛ لم يأتِ ليهدم أعمال الحكماء السالفين ، بل سار على طريقهم وسلك سُبل المتيقّظين والأبرار السابقين .

وُلِدت البوذيةُ ونشأت بين أحضان البرهمانية ؛ لكنّ الأولى دين عالمي وهي أغنت البرهمانية وجعلتها أوسع من مجموعة طقوس كهنوتية ، وأثّرت فيها إلى درجة أنّ الفيدانتية نفسها تُعتبر وليدة ذلك التأثير البْوذي الفعّال . وفي رأي البعض ، ليس هناك أكثر من سِفْرَيْ أوبنيشاد وُجدا قبل البوذية . أمّا الأسفار الأخرى فإنها تحمل طابع البوذية ، أو أننا نرى فيها ذلك الصدى الخاص بالبوذية . لم تتوقف البرهمانية عن محاربة البوذية ومطاردتها ؛ لكن الثانية اكتسحت لأسباب عديدة منها : أ / شخصية البوذا نفسه التي تميزت بالوداعة والتواضع وما إلى ذلك من أخلاق سامية ؛ ب / إلحاحه على المساواة وعدم تميّز طبقة عن غيرها بمؤهلات خاصة . وكذلك توجد أسباب أخرى منها السياسي العام ، ومنها الفكري الصرف . لقد أثّرت البوذية في الهندوكية . نتذكّر ، مثلاً ، شنكرا الذي استلهم البوذية في قوله بالحقيقة المزدوجة ، وفي رفضه النفس الفردية التي هي بنظره وهم . كذلك فإنّ الأهيسما في البوذية لم تكن دون صدى عميق في الهندوكية .

وكما أنّ البوذية ساهمت في تكوين الفيدانتية (آراء شنكرا ، كما سبق) وفي تأثيراتٍ عامة دخلت إلى الهندوكية ، فإنّ بوذا يُعدّ أفضل الصادرات الفكرية الهندية إلى العالم . فبوذا نتاج هندي لكنه شخصية عالمية قدمت للإنسانية مبادىء مثالية حول اللاعنف ، والتسامح ، والمحبة ، والانفتاح على الشمولية والإنسان ، والإيمان بأن الإنسان سيّد نفسه أو صاحب قدرات هائلة يستطيع بها بلوغ التحقق . لقد سعى بوذا إلى إنقاذ الناس من مزاعم برهمانية كثيرة ؛ فرفض تقييد الإنسان بطبقة ، أو بقيودٍ إجتماعية سياسية ، ناظِراً إلى أعلى وإلى المثالي والأمثلي ، إلى البشري . . .

٧ ـ البوذية خارج الهند ، المَلِك أسوكا :

طرأت على البوذية تغيّرات عديدة ، وصبّت فيها روافد من مختلف الأمم والعقائد . وقد بلغت قمة الانتشار في الهند إبّان القرن الخامس الميلادي تقريباً .

وكان إلى جانبها الديانات الهندية الأخرى ؛ إلا أنّها لم تلبث بعد ذلك أن أخذت تتعرض لهجوم البراهمة الذين رأوا فيها خرقاً لمعتقداتهم وحرباً عليها. وفقَدت البوذيةُ تدريجياً انتشارها ، فيما عدا بعض المناطق التي حظيت فيها بعطف الحكام . ثم تلقت ضربات قوية مع الفتح العربي الإسلامي بقيادة اختيار الدين محمد بختيار الذي فتح بيهار في عام ١١٩٣[١] .

ممن ساهم في نشر البوذية ، وفي تنظيماتها ، يُذكر الملك أسوكا (أشوكا ، في بعض الترجمات العربية) . فكيف تنظّمت المجامع البوذية ؟ ثم ما هو تأثير بوذا ؟ سبق الكلام عن المجمع الأول الذي أقام ، بعد وفاة المؤسّس ، خمس مائة آرهات (قدّيس ، كاهن مستنير) في راجاغْرها (Rajagrha) ؛ وحدّدوا فيه النظام (ڤينايا / vinaya)والناموس (دهاما ، دهارما) . ثم ، وبعد مضي مائة عام ، عقِد مجمع ثانٍ قصْد تبديع بعض الخارجين . ثم جرى ثالث في حوالي العام ٢٥٠ ق . م . حيث تم وضع النصوص النهائية للقانون الباليوي / pali .

يُعتبر الملك أسوكا (٢٦٤ ـ ٢٢٧ ق . م . ، تقريباً) من أكبر الفاتحين في التاريخ ، ومن عظماء الرؤساء الدينيين في العالم . واعتناقه للبوذية أثّر في مجراها وفي إنتشارها وتنظيمها ، ذلك أنه كان مؤمناً أبدل حفلات الصيد التي كان ينظّمها البلاط بالحج إلى الأماكن التاريخية في مراحل حياة بوذا ؛ واهتمّ بالمعابد التي تَضمّ شيئاً من رفات تلاميذه ، واعتنى بالآلاف المؤلفة من الرهبان ، وأرسل المبشّرين يدعون للتبوذ ، إلى سوريا (في عهد انطيوخوس الثاني) ، وإلى مصر (بطليموس الثاني) ، وإلى اليونان ، وإلى سيلان[٢] ، كي يدْعوا جميع الطوائف والطبقات ، للدين الجديد ، وللتفاهم العام معاً . إتسعت مملكة أشوكا فطالت أطرافها أفغانستان وبلوشستان والسند ووادي كشمير والنيبال وسفوح الهملايا . وعمل جهده لتأمين السلم والطمأنينة لرعاياه دون تفريق ، بل واهتم بالرعاية

---

(١) را : عبد المنعم النمر ، تاريخ الإسلام في الهند ، بيروت ، ط ٢ ، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) ، ١٩٨١ .

(٢) تُعدّ البعثة التي توجهت إلى سيلان ـ بقيادة الأخ الأصغر للملك أو تحت أمرة ابنه ـ أنجح البعثات . كما يقال انّ ابنة الملك أخذت معها إلى تلك الجزيرة غصناً من شجرة بو المقدسة ، وغرستها هناك فنمت وما تزال غضة حتى اليوم .

الطبية للناس والحيوانات أيضاً ، وفتحَ باب المظالم ، وعينَّ الموظفين لاستكشاف المظلومين ومعاونة المحتاجين والعجزة . واشتهر بالمنقوشات الحِكَمية على الصخور : وهي أقوال ومأثورات تدعو للمحبة ، والعطف والإحسان والتقوى والحب الأبوي والبَنَوي والكرم ورباطة الجأش وتبجيل الأهل والرهبان (والراهبات) البوذيين منهم والبراهمة .

خسرت البوذية أرضها في الهند[1] ، لكنها اجتاحت أوساطاً شاسعة من الشرق الأقصى : سيلان ، برمانيا ، سيام ، كمبوديا ، مونغوليا ، التيبت ، أجزاء من الصين ومن اليابان (وهي في هذين البلدين تسمى بوذية زنْ كما سنرى). لقد كان الملك أشوكا صاحبَ الفضل في نشر البوذية في سيلان ؛ كما أنه فعل الأمر عينه في برمانيا حيث أصبحت البوذية الديانة الرسمية للبلاد في القرن الحادي عشر . وعُرِفَت البوذية في التيبت ، حيث اكتسحت بسرعة ، باسم اللامائية نسبة إلى لقَبٍ هو « لاما » يطلق ، نوعاً ما ، على كل راهب . ثم إنّ اللامائية انتشرت ، بفضل الغزو المنغولي للصين وبفضل جنكيز خان وأحفاده ، في منغوليا ؛ كما عرفتها أيضاً أجزاء من التركستان وسيبيريا والصين .

البوذية في اليابان :

كان دين الشنتو هو السائد في اليابان ، قبل أن تدخلها البوذية في سنة ٥٢٢ ب . م . ؛ وسرعان ما انتشرت هناك ، وصار يعتنقها اليوم حوالي ثلثي السكان . من أهم مميزات البوذية اليابانية المعاصرة تسلّحها بالنظريات الفلسفية والعلمية الحديثة ، وقيام علمائها بالبحث العميق في أصولها بل وبالدعوة التبشيرية لها وإظهارها بحلّةٍ قشيبةٍ وعالمية تمنح السلام والإطمئنان للإنسان والجماعات . والبوذية في اليابان بوذياتٌ كثيرة ؛ فهناك ما يقارب الستين فرقة أو شيعة . وهي ذات حيويةٍ خاصة تتميز بها الروح اليابانية . وهذه الروح ، كما سبق القول ،

---

(١) كان ذلك لأسباب عدة منها : محاربة البراهمة ، الانحدار الخلقي والديني الذي أصاب الرهبان والراهبات كما كان من العوامل الفعالة تطور البوذية ذاتها لصالح الهندوكية تطوراً كان يقرب بينهما ، وكون البوذية طريقة أكثر منها ديناً يستطيع مقاومة الأديان الأخرى العريقة الجذور . ونحن لا نعتقد بأن الدخول العربي ـ الإسلامي كان ، في ذلك المضمار ، العامل الأكبر ؛ إذ أن الداخلين لم يحاربوا البوذية دون غيرها . . .

وجهت « الديانة الواردة » صوب الواقعية واحترام الشخصية والانخراط واقتبال الحياة . ومن جهة أخرى ، تكيّفت البوذيةُ في اليابان مع التقنية الحديثة ومع مبادىء علمية ومناهج في التكامل والتأمل والسعادة . بل إنها ، من جهة أخيرة أيضاً ، تصالحت مع السياسة ؛ وسارت حتى مع تطلّعات الامبراطورية التوسعية .

٩ ـ اليونان والبوذية :

اهتم عدة امراء يونانيين بالتعرف على البوذية ، وربما اعتنقها بعضهم . إن الأسرة المالكة الهندية ـ السيثية (السيثيون ، Scythes ، الأشقوز) التي تولت الأمور في كوشانا واتخذت مدينة بيشاور عاصمة لها ، هي الأسرة التي تشهد على التعاطف اليوناني البوذي في الهند . ويُعَدّ الملك كَنِشْكا (Kanishka) أبرز ممثلٍ لذلك الاتجاه : كان يكلأ برعايته الرهبان البوذيين ، واتخذ مستشاراً له أحد الشعراء البوذيين ؛ ودعا لعقد المجمع البوذي الرابع الذي صدرت عنه عقائد « الحاملة الكبرى » التي اشتهر ، من بين أعاظم حكمائها ، الفيلسوف ناغارجونا ؛ ثم الفيلسوف أشانغا (القرن الخامس ب . م .) ، والشاعر شانتيديفا بعد ذلك بقرنين (السابع ب م .) . اليونان من جهة ، والهند من جهة أخرى ، تؤلّفان مشكلة : فالبعض يشدّد على وضْع اليونان في المرتبة الأولى ، وفي الأسبقية ، والأعظمية ، وما إلى ذلك من مصطلحات تجْمَع وتُجمِع على إعطاء العقل اليوناني تفوقاً وقدرات ، دونها قدرات العقل الهندي . وقد قرأنا ، في كتابنا هذا ، تلك الفكرة بأثواب مختلفة . وفي رأينا ، والذي سبق قوله ، إنّ أخذ الفكر اليوناني كظاهرة منعزلة ، قائمة بذاتها ، خالقة لنفسها بنفسها ومن عدم ، هو أخذ غير بريء ، ولا يخضع للعلم التاريخي وللقوانين المعروفة والمقبولة حول تطور المجتمعات والمسار الإنساني . لا تؤخذ الفلسفة اليونانية على أنها نتاج عقل متفوق ، ونتاج شعب منعزل عن غيره أو مقفَلٍ على الحضارات والأفكار . ولا يؤخذ الفكر منقطعاً عن مهاده الإجتماعي ، وظواهر المجتمع والتاريخ والواقع . وفق ذلك المنظور يصبح ما للهند ، وما هو لليونان ، نتاج إنسانٍ أو أناس منغرسين في الزمكانية ويعطون للإنسان ، يعودون للإنسانية كلها وليس لأمةٍ وحدها فقط .

١٠ ـ إعادة قراءة ، أشمولة :

لا شيء جديداً تمام الجدّة عند بوذا : المصطلحات والمرجعية وطرائق التفكير وأنماط الفهم والعمل . وُجِدت هذه كلها قبله . لكنّ بوذا ، مع ذلك كله ، وفي وسط أجمة من الحكماء المماثلين له ، يتميّز بشخصيةٍ فذة تطغى وتبرز في شتى مراحل عمره ودعوته . لقد تمثّل وهضم سائر ما تلقّفه ؛ مما جعل تعاليمه تبدو كالأصيلة تماماً ، وتنفتح على العالمية وشتى الطبقات والاعراق بل والكائنات الحية قاطبة . وفي خدمة تلك العالمية في الدعوى ، توفر لبوذا عزم وإرادة على التبشير حمّلها لحواريين درّبهم وأرسلهم للعالَمين . . . بحسب البوذية ، وباختصار ووجازة ، إنّ الصلوات والتقديمات ، الطقوس والشعائر والتكاليف الشرعية ، لا تحرِّر الإنسان أو لا تؤمِّن له الخلاص . المعرفة أقدر من تلك الشكليات على توفير الانعتاق والتحقق . إنّ كلّ إنسان ، أينما كان ومهما كان ، مدعو إلى أن يكون بوذا . وكلّ منا قادر على أن يكون بوذا ، وأن يحرِّر نفسه ، ويبلغ بها العلّيين .

لا تهتم البوذية بالمعارف التي تزيد روابط الإنسان بالحياة ، أو تزيد ثروته المادية والفكرية ومن ثم تساهِم في الحفاظ على الشخصية التي هي ، بنظر البوذية ، وهمية ولا واقعية . بعبارات أخرى ، ليس مهمّاً أن تعرف أشياء كثيرة فالأهم هو معرفة أنّ على الإنسان التخلّي عن كل روابطه ليبلغ الانعتاق . فقد قلنا إن البوذية ترى في اجتثاث الرغبة قضاءً على الدافع للعمل . وبعد أن يتوقف العمل ، فإنّ ما ينجم عنه من أحاسيس تُجتثّ هي ومن ثم الرغبة أيضاً التي تنبع من تلك الأحاسيس . من جهة ثانية ، ما يزيد هذا التشاؤم قتامةً وعمقاً هو نظرية الأنيكا حيث اللاثبات واللادوام واللاأبدي في كل شيء ؛ ونظرية الأَنَتّا القائلة ، كما مر معنا ، باللاأنا وعدم الحقيقةِ الواقعية للذات ، أي اللاتَفْس . في إيجاز ، هذه الفينومينولوجيا ترى العالم الظاهري والأنا الظاهري غير واقعيّينْ . وعلى تلك الظواهرية يقوم فهم البوذية للألم على أنه شامل وعام وكوني ؛ يطال كل الكائنات وليس خاصاً بالإنسان فقط .

بيد أنه ورغم ذلك الجو القاتم حيث يسيطِر الألم واللاأنا والتغير المستمر في أجزاء الكائن ، يبقى ممكناً القول بإمكانية تغييرِ داخل طبيعة الإنسان وبوجودِ قبولٍ نسبي للعالَم ، وتفاؤل ، ودعوةٍ لتغيير الواقع وتطويره لجعل الحياة أفضل .

وقد درسنا ، في فصل خاص ، تلك الناحية الإيجابية في البوذية أو قِسْمها الموجَّه إلى البوذيين المدنيين ، المنغرسين في الواقع والذين يقوم إلى جانبهم قسم المتديّنين أو الذين أعطوا النفس بكاملها للعقيدة أو للتحول التام إلى « بوذات » . في اعتقادي ، إنّ بوذا شخصية عالمية كبرى . قدّم طريقةً ونظراً من الطراز الرفيع والسبّاق على المستوى الإجتماعي وعلى الصعيد الفكري . وتجربة بوذا ، ضمن سياقها التاريخي ، تنتمي إلى التجارب العقائدية الكبرى في الإنسان (الهندوكية ، والابراهيمية الأعرابية حيث اليهودية والمسيحية والإسلام) . وفي الدعوة ضد جمودية التعاليم البراهمانية ، وضد الطبقية والتفرقة الدينية والعنصرية يبدو بوذا معلّماً إصلاحياً رائداً . ومع أنّي لا أحبّ إجراء المقارنات أو حتى الموازاة بين أفكاره وأفكار أخرى ، اليوناني منها بشكل خاص ، فإني لا أستطيع إغفال تذكّر بعض المشابهات الكثيرة والمقارنات : شبّه البعض بوذا ، في سويعاته الأخيرة ، بسقراط قُبَيْل تناوله السمّ . وجرى كلام كثير حول أفلوطين وبوذا ؛ إذْ عرفت سوريا وفلسطين ومصر العقيدة البوذية قبل المسيحية وفي القرون الأولى للمسيحية . ففي الإسكندرية بشكل خاص ، كان للجالية الهندية نشاط ملحوظ . ومن الثابت أنّ نظرية أفلوطين في الواحد ، وفي الوجد ، واتحاد النفس الفردية في النفس الكلية ، نظرية متأثرة إلى حدّ بعيد جداً بالفكر الهندي (يُقْرأ : غينون) . ومقارنات البوذية بالفكر الفلسفي اليوناني الأوروبي تستطيع التوقف مطولاً عند : دور الذهن ، مسؤولية الإنسان عن أفكاره ، نظرية التمثّل ، نظرية المعرفة ، القول بأن لا شيء موجود غير الأفكار. ومن يتذكّر بوذا يتذكر، في التاريخ الأوروبي الذي ما يزال بعضنا به كالمأخوذ أو كالمسحور في أساطيرنا الشعبية ، فرانسوا الأسيزي ، وأمثال الأسيزي ، وهناك الكثرة من معذّبي الجسد والمتصوفين الأوروبيين . بل وأقام الكثيرون من المفكرين نوعاً من الشبه بين تجديد بوذا والحركة المجددة التي مثّلها لوثر . . . كلاهما بحث عن الخلاص : تساءل الثاني عن كيفية التكفير عن الخطايا ؛ والأول عن كيفية التخلص من حلقة التناسخ المستمر . من جهة ثانية ، كلاهما وقف في وجه المعتقدات الشائعة في عصره ، يبحث بانفتاح إزاءها . أخيراً ، مارس كل منهما ، في مستهل حياته ، الطقوس المفروضة ، والأعمال الصالحة ، بغية بلوغ الحقيقة ؛ ثم بدا ، لكل منهما أيضاً ، بعد ذلك فانصرف إلى الجوهر ، إلى الروحاني ، إلى ما وراء الحرْف وما بَعد المبادي .

وأخيراً ، هناك فيلسوف ألماني ، والناس في بلادنا معجَبون بالفكر الأوروبي وبأكثرية الألماني منه . لقد عاش شوبنهور (١٧٨٨ - ١٨٥٤) في عصر حروب وفقر ، وحيداً بلا وطن ولا أسرة ، ولا نجاح أو أدنى انفتاحٍ وتفاؤل ؛ وبلا صديق غير كلب أطلق عليه إسماً هندياً . وكان يرى العالم مترعاً بالشر والشقاء ، وان الهدف الأسمى هو القضاء على الرغبة ، وعلى إرادة الحياة ؛ ومن ثم بلوغ النرفانا . وهكذا فهو ينبذ الفكر الغربي ، ويتبنى النظرة الهندية للحياة : الديانة البوذية ، مثلاً ، أعمق من المسيحية لأنها تجعل من تقويض إرادة الحياة منطلقاً وغاية . بل إنّ المسيحية ذاتها لم تنتصر ، في رأيه ، إلا لأنها كانت تشاؤمية إلى حدٍ أكثر من الديانات التي هُزمت أمامها . وحيث إنها أقل عمقاً وتشاؤماً ، فلن تستطيع الانتصار عاجلاً أم آجلاً ، على الديانة الهندية في الشرق . من جهة ثانية ، يرى شوبنهور أن المفكّرين الهنود يفوقون المفكرين الأوروبيين ثم هو يتوقع للتراث الهندي الانتشار ، والتأثير الجم في العقل الأوروبي .

وكثيرون هم أيضاً المعجَبون ببوذا في الفكر العربي الإسلامي : بعضهم يحلِّل حصول بوذا على « الإشراق » بحيث يقرّبه من مفهوم الوحي في الأديان السماوية ؛ آخرون يجعلونه نبياً ؛ بل انّ البعض يرى فيه نبياً بالفعل لم يَرد ذكره في القرآن استناداً على آية ﴿ **مِنهم من قصَصْنا عليك ومنهم من لم نَقْصُص عليك** ﴾[1] . في جميع الأحوال ، لا مشاحة في كون بوذا شخصيةً بلغت مستوى عالٍ من التحقق والتنور والعرفان ، ورسمت معراج التسامي الصوفي . ولقد عُرف بهذه الصورة الأخيرة في الفكر الصوفي العربي الإسلامي عموماً . لكن هذا موضوعٌ طويل ؛ لا مجال له الآن .

ما سبق أن قلناه عن الفلسفة الهندية نعود إليه هنا أو نُعيد إنتاجه : الغاية عند البوذي هي خلاص النفس ، وطلب الاستنارة وبلوغ الإشراق. فتلك هي المرجعية الأساسية ، والمصطلحات أو الميدان الخاص ، حيث أنتج الفكر الفلسفي الهندي وتحرَّك وقيَّم .

إنْ طَلَبْنا ما هو فلسفي محض - أي ماهو عمل فكري مجرَّد وبحثٌ عقلاني

---

(١) القرآن ، ٤٠ ، ٧٨ ؛ قا : ٤ ، ١٦٤ .

شمّال أو حرّ ومُمَنْهج - قد لا نجد الكثير . لكننا سنجد الوافر والغزير جداً إن رمنا تأملات وأحكاماً وآراءات في الحياة والألم ، في خلاص الذات والسعي وراء الهناء الداخلي وصفاء الروح . لكن ، هذا فقط إنْ آمنا بذلك الصفاء ؛ واهتممنا بذلك السلام ، وبتلك الطرائق والمفاهيم في عالَم الآلة والحاسوب أو الصورة والإستهلاك .

الفصل الرابع

قطاع الأقوال الحِكَمية أو الجُمل المأثورة

لم نشأ أن نُعيد هنا نشر كل ما قدَّمه مسكويه من « حِكَم تؤثَر عن الهند » (الحكمة الخالدة ، ص ٩١ ـ ١٠٠) ، وهي « أقوال قصار » أعقد وأغنى مما سنرى أدناه . نكتفي بتقديم عيِّنات .

لا يجب للعاقل أن يزرع العداوة إتكالاً على قوته ، كما لا يجب لصاحب الترياق أن يشرب السمّ إتكالاً على أدويته (ص ١٠٠) . أربعة أشياء تُعين على العمل : الصحة ، والغنى ، والعِلم ، والتوفيق (ص ٩٩) . لَهب الشوق أخفّ مَحْملاً من مقاساة الملالة (ص ٩٩) . أربعة لا ينبغي أن يمازَحوا ولا يضاحَكوا : الرجل العظيم الشأن الجبار ، والعالم الناسك ، والدنيء الطبع اللئيم ، والحزين الثاكِل (ص ٩٦) . ثلاثة يعملون بغير الحق : الذي يعطي بلسانه ، ولا يُحقق بفعله ؛ والسريع إلى الأكل ، والبطيء عن العمل ؛ والذي لا يستطيع أن يسكّن غضبه ، ولا يملك هواه ، وإذا هَمَّ بالأمر العظيم ركبه (ص ٩٤) .

---

(١) را : أعلاه ، الصفحات الأولى من هذا الكتاب ، عن ما هو سلبي ومنجرح في ذلك القطاع من الأدبيات الحِكْمية والفلسفية ؛ ما هو إيجابي للفكر والسلوك .

١ ـ خواطر بوذية في المحبة :

صارت المحبة في البوذية المحدثة أسمى وأشمل ؛ توسَّعت وأخذت صياغة بلا تخوم. ويتقارب المفهومان البوذي وعند الصوفية المسلمين . وللمحبة دورها الأخلاقي الرفيع في الفكر وعند الفلاسفة المعاصرين ؛ إنها الاسم الحقيقي للمثَلَ الأعلى الأخلاقي ، للعلائقية المؤسَّسة على العدل وما بعده ، والمنفتحة على البشرية كافة ، وحتى على الطبيعة برمتها . وَلْنقرأْ عيِّنات :

ـ تأملت في الشفقة والمحبة فنسيت الفرق بيني وبين الآخـرين (ميلاربا) .

ـ أحبّوا قريبكم كما تُحبّون نفوسكم . فذلك لخير الجميع ، ومنفعتهم المتبادلة .

ـ القِ جانباً بالإساءة للغير ، وبالغضب . واعرِضْ عن الاحتقار ، وسوء النية . لا تغذِّ في نفسك الحقد ، حتى ولا على الذين يسيئون إليك . فليكن لنا تجاه جميع المخلوقات الحية عواطف النبل ، والمحبة ، وحسن التعامل .

ـ ما هي غاية كلّ عملٍ أقوم به ؟ إنّها المخلوقات الأخرى ؛ فأنا أعمل لأجعلها سعيدة آمنة في هذه الدنيا ، ولأجعلها تكسب النعيم في الحياة الأخرى (رقيم على صخرة الملك أسوكا) .

٢ ـ خواطر بوذية في السعادة :

رأينا أنّ السعادة الحقة التي يبتغيها البوذي هي تلك الحالة التي يصل إليها في قضائه على رغباته المتغايرة وأنانيته . ثم إنها في المحبة والفضيلة ، والتحـرك

بالخير وللخير . . . والقناعة هي السعادة ؛ والسعادة هي الفردوس الأرضي الذي ينشده كل بوذي مؤمن بأن سعادته هي في صدره أو على حد القول المعروف : يكون ملكوت السموات هنا ، في نفوسكم . لا يفتش البوذي عن نعيم بعد الموت . كأنّه البسطامي ، أو رابعة مثلاً ، الذي لا ينتظر جنة أو يخاف ناراً بقدر ما يبحث عن الله داخل النفس ويقيم معه الصلة الجيدة ومحبة بلا حدود وبغير أهداف . عيِّنات :

- إني أعتبر سعادة الحيوانات كهدف عندي ينبغي عليّ أن أكافح دائماً للوصول إليه ، أو بلوغه قدر الإمكان (من أحاديث الملك أسوكا) .
- جميع المخلوقات تبغي السعادة . فليشملها عطفك إذن ، وليتسع لها بأجمعها (ماهافها) .
- مفعَماً بالحبّ لجميع الأشياء الموجودة في العالم ، ممارساً الفضيلة وخدة الغير ؛ ذلك الرجل وحده هو السعيد (**فاكهوبيو**) .
- لجميع الكائنات الحية مهما كانت ، ضعيفة أو قوية ، صغيرة أو كبيرة ، مرئية أو غير منظورة ، الحق في نشدان السعادة (**متا سوترا**) .
- لن يلقى السعادة ذلك الذي يبذل جهده للوصول إلى سعادته الشخصية بأن يسيء معاملة الموجودات ، أو يُبيد الكائنات التي هي أيضاً تنشد السعادة . (**ذامابادا**) .
- هناك ، في موت الأنانية ، تكمن السعادة الحقة (**أدانا فارغا**) .
- يكون القلب القنوع في سعادة أبدية (**فوشوهنغ تسان كنغ** .
- تكون السعادة في الفضيلة ، وفي المحبة ، ونكران الذات. وليستهي في اللذة وإشباع الشهوات (**من البوذية المستحدَثة**) .

٣ ـ تأملات بوذية في الغضب :

إذْ يرى البوذي الراحةَ الذاتية في المحبة ، كما في التغلّب على الأنانية ، فإنه يجد في الغضب رذيلة وأمراً يؤدي إلى التعاسة والهدم الذاتي . وهكذا فإن من التعاليم المهمة على المؤمن أن يكبح غضبه ، ولا يتنازل عن هدوئه .

- لم يَخْلُق الجحيمَ أحدٌ من الناس . إنّ نار العقل المُرخي زمامه للغضب هي التي

توقد الجحيم ، وتَحرق فيه صاحبها . (**مولا مولي**) .

ـــ عندما يُحدِث الإنسان شراً يُشعِل بيده نار الجحيم ، فيحترق في جهنّم أوقدها هو بنفسه (**مولا مولي**) .

ـــ سَيْطِرْ على الحنق . ولا تكره أحداً ، صغيراً كان أم كبيراً ، إنساناً كان أم حشرة . إياك أن تنقاد لجوامح القلب المتأجج بالغضب (**فوشوهنغ تسان كنغ**) .

ـــ الغضب ! يا للأسف كم يغيّر من وجوه ، وكم يُذوي جلال الجمال وهيبة الرجل الوادع (**فوشو هنغ تسان كنغ**) .

ـــ الكابح للغضب حوذيّ ماهر لحياته الداخلية ؛ أما المندفع وراء غضبه فما هو إلا ممسِك أعنةً لا يملك زمامها (**ذامابادا**) .

٤ ـ تأملات في النرفانا :

ـــ هي منبع القداسة ، ومصدر الوداعة والجمال الروحي . هي الروعة القائمة في العدالة (**عن الملِك : ملندا**) .

ـــ خفّفْ ، أيها الرفيق ، ذلك القارب الثقيل فهو مفرَغٌ ينساب الهوينا ويتهادى بارتياح . وأنت ! أيها الرفيق ! تحرر من الرغبات والضغائن . إن أنتَ تحررتَ فإنك بلا شكٍ بالغ النرفانا ، ومتجه إليها (**ذامابادا**) .

ـــ المستغرِقون في التأمل ، المكافِحون ببطولة وشهامة دون كلل ، أولئك وحدهم هم الذين يبلغون النرفانا ؛ وهم العاقلون الذين يدركون الغُنْم الذي يتخطى جميع المكاسب الدنيوية (**ذامابادا**) .

ـــ إنّ من عَمَرَت قلبه الطيبة ، ذلك الراهب المتعلق بعقيدة بوذا ، هو الذي سيبلغ الملكوت الأعلى حيث الخلود والاطمئنان والغبطة (**ذامابادا**) .

ـــ عندما ترتفع الأمواج ، أو تزبد وترغي ، هل يجد ملاذاً من رزح تحب عبء الشيخوخة والموت ؟ أو هل يلقى جزيرة تأويه ؟ كلا ! وألف كلا ! فلا جزيرة إلا هناك حيث لا تعلق بشيءٍ ، ولا ارتباط . وهي التي أُسميها : النرفانا ، نهاية الشيخوخة والموت (**سوتانيباتا**) .

ـــ كنتُ تهائهاً في دروب التناسخ ، وعبثاً كنتُ أبحثُ عن باني البيت

(الجسم) . يا له من ألم أن نتناسخ دائماً : نموت ، ثم نولد ، ثم نموت ، ثم نولد . . . ! لكني اكتشفتُك ، أخيراً ، أيها المشيد للبيت ؛ فكسرتُ الأبواب ، وهدمت الركائز والجدران .

عندها ، عندما تخلصت روحي من الجسم الفاني والدنيا الزائفة ، بلغتُ نهاية المطاف والغبطة القصوى (**متاسوتا**) .

٥ ـ تأملات في الموت :

المؤمن لا يهاب الحق ، والموت حق . لذا فالبوذي لا يرى في الموت ما يُرهِب ، أو يفني حياته . والنظرات البوذية هنا شديدة القرب والشبه بالنظرات الصوفية في التراث العربي الإسلامي . الموت لا بد منه ، يقول الصوفي والبوذي ؛ فلا ضرورة للتعلق بالدنيا والأشياء أو بالممتلكات والمحبوبات (قا : مذهب الاصطبار أو نظرية التحمّل والتجمّل في الفكر العربي الإسلامي) .

ـ لا يرهَب الموتَ من عرف أن جسمه شبيه بفقاعة الصابون ، وأقلّ صلابة من سراب خدّاع (**ذامابادا**) .

ـ يُغِمُّ هذه الدنيا الموتُ والزوال . ولا يغتم الحكيم ، ولا يرهب ؛ لأنه يعرف نهاية الأشياء ومصيرها (**سالاسوترا**) .

ـ لا يعرف الأعمى أنّ كلّ فرد منا ذائق الموت ، وعليه أن يترك الدنيا ذات يوم . أما الذي يفكر ويتأمل في زيف الدنيا وبطلانها فإنه يحوّل إلى غبطة وسلام جميع المتاعب والهموم (**ذامابادا**) .

ـ من الأحسن أن نموت في العدالة على أن نحيا في الظلم (**لودا سنغرهايا**) .

ـ من الأفضل لي أن أموت وأنا أُعارك الشهوات والشر على أن أحيا مغلوباً على أمري من جرّائها (**بذاما سوتا**) .

ـ من الأحسن أن نخسر الحياة على أن نخالف ما نعتبره هدفاً لنا (**تاشوانغ يان كنغ لون** ، الموعظة ٤٤) .

ـ اعتبرْ الدنيا بنفس النظرة التي تُلقيها على حُباب الماء ، أو بنفس الاعتبار الذي ترى به السراب . إنّ من يرى الحياة بهذه النظرة الفوقية ، لا يراه الموت أبداً (ذامابادا) .

ـ إلى أين ؟ هل أصبحتَ سيّد العالَم المطلَق ؟ حتّى وإنْ ملكتَ الدنيا قاطبةً فإنك لا بد تاركها ساعة الموت ؛

ـ إذا تخليت عنها منذ البداية ، إذا زهدت بمباهجها ومسرّاتها ، فستبقى وادعاً إلى الأبد ، هادئاً حتى النهاية (ملاربا)(*) .

(*) عرفت «الأدابية» العربية الإسلامية كثيراً من الحكَم والآداب والأقوال المسبوكة منسوبة إلى الهنود . را : ابن هندو ؛ مسكويه في الحكمة الخالدة ص ٩١ ـ ١٠٠ ؛ المبشر بن فاتك . . . ونجد تلك « الأقوال الخالدة » في ثنايا الكتب العربية التقميشية ، الإنسانية التوجه .

الفصل الخامس

السلك الراهبي الثاني : الجائينية
(المرور من الرمزي والمعيوش والإيماني
إلى الفلسفي والنظر المحض)

١ ـ أُعْمومات :

لم تكن البوذية النظام الرهباني الوحيد الذي ، في الهند ، شَغَله النظر في الوضع البشري والإهتمام بالمصير ومن ثم إيجاد الوسائل القمينة بتوفير الخلاص بالهروب من الواقع . فقد وُجد أيضاً سلك رهباني آخر ، هو الجيناوية(*) ، أسسه أمير تخلى عن الجاه ، في الشمال الشرقي للهند ، وحمل لقب « جينا » أي الظافر . فما هي الآن عقيدة الجائينا التي تُدرس ، في المعتاد ، قبل البوذية ؟

يُهمّ الفكر ويُحرّك النظر ، الآن والهُنا ، تحليل ذلك « البطل الكبير » ، جينا ؛ ذاك الذي ترك المُلك بحثاً عن الخلاص[١] ، ثم تحوَّل من مغلوبٍ مقهور من المجتمع والوضع البشري إلى منتصر ، إلى ظافر على القدر ، وحائزٍ على الإنعتاق . وما هي خصائص ذلك السلك الرهباني الذي يدعو إلى معرفة اليقظة (بوهي / بودهي) ومن ثم إلى التبشير بها ؟

أنشأ هذه العقيدة أو « الديانة » فَرْدهَمانا (Vardhamana ؛ وهو من بلدة فيسالا . آري ، من طبقة القواد والعساكر ، ومن أبٍ كان رئيساً في قومه فيما بين ٥٤٠ ـ ٤٦٨ ق . م . تقريباً . نال لقب جائينا (جينا ، أي الظافر) ، كما لقّب أيضاً بـ : مهافيرا / Mahavira أي «البطل الكبير» . مارس العديد من الرياضات

(*) تَردُ في المؤلفات العربية بأشكال متعددة ، مثل : الجينية ، الجيناوية ، الجينوية ، الجينزية ، الجئينوية . وسبب ذلك التقلقل أننا ما نزال نأخذ اللفظ الهندي لا عن مصدره المباشر بل عن طريق لفظه بالإنكليزية أو غيرها من اللغات .

(١) قا : بوذا ؛ أيضاً : العديد من الصوفين في الفكر العربي الإسلامي .

الروحية المعروفة في الهند ؛ وبقي في عزلة مدة ١٢ سنة يبحث عن الخلاص والتحرر من التناسخ . وفي الثانية والأربعين من عمره دعا قومه للدين الجديد ، للفكر الجديد أو للحقيقة التي توصل إلى الحقيقي . . . في سبيل ذلك راح يتنقل في أرجاء الهند مبشراً ، وممارساً للرياضات العنيفة ؛ يعيش حياة بساطة وشظف ، مع أتباع يزدادون عدداً وبه إيماناً . ومن المزاعم حوله أن الآلهة أعطته إسماً ، وأظهرته محباً للحكمة منذ طفولته مما دفعه إلى العزوف عن الجاه والتخلي عن ثياب الملك (١) .

يختص الجئينيون بنظريات في الفيزياء ، وعلم النفس ، وعلم الفلك ؛ بل وفي المنطق . كما ان لهم أساطيرهم الغزيرة الخاصة بهم ، وشعائرهم ؛ ولهم بالأخص عقيدة في الأخلاق تقوم على صرامة عنيفة وتشدد بالغ . كثيرة هي النظريات الجئينوية . ومن أشهر كتبها نذكر تلك التي وضعها كُنْدَكُنْدا Kunda Kunda ؛ ثم تلك التي وضعها اماسْفاتي (Umasvati) في حوالي القرن الأول الميلادي . تقول هذه العقيدة إنه كان لِـ : ماهافيرا أربع وعشرون سَلَفاً من العابرين (تِرْتْهانكارا / Tirthankara) أي الذين عبروا ممّرات التناسخ ، أو اجتازوا محيط التقمص وهجرة النفوس وانتقالاتها . بذلك تبدو الجئينوية رفضاً للتناسخ وما ينتج عنه من التفرقة الطبقية أو بين الأعراق المتعددة داخل الهند(٢) .

٢ ـ رفض عقيدة التناسخ :

لم يَقُلْ المؤسس الذي اجتاز محيط التناسخات (كأسلافه ألـ ٢٤) بعقيدة التناسخ . وكما سبق ، فإنه لم يقبل بذلك لأنه يرفض التمييز بين الطبقات والأجناس ، ورفَضَ كلّ ما يجعل من طبقة واحدة تتمتّع بالإمتيازات كافة .

٣ ـ نظرية المعرفة :

تُميِّز الجئينوية [الجئينية ، الجئيناوية] في الأشياء سبعة أمورٍ أو مواد رئيسية

(١) درسْنا هذه الأواليات المنتِجة للاهتداء ، أو التي تحرِّك التحول ، عند الأبطال (في الإناسة ، والتصوف ، والأوليائية ، الخ) ، في : زيعور ، قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية . . .
(٢) عن الجينية ، في أوضاعها المعاصرة ، را (للمثال) : عبد المنعم النمر ، تاريخ الإسلام في الهند ، صص ٧٥ ـ ٧٩ .

يُعْرَفُ العالَم من خلالها : الحياة (جيفا / Jiva) ؛ اللاحياة (أجيفا / ajiva) ؛ تيار (آسرْافا / Asrava) النشاطيةِ (كَرْمَنْ Karman) الذي يلوّن الحياة التي هي نباتية ومتميزة ، بشكل خاص ، بالروحانية (سيتانا / Cetana) ؛ العلاقة (بَنْدْها / Bandha) التي تُبقي الحياة الروحية مرتبطةً بذلك التيار المذكور ؛ الحاجز (سَمْفارا / Samvara) وهو الذي يقف في وجه التيار ويتصدى له ؛ إزالة وحذف (نِرْجارا / Nirjara) النشاطيةِ التي تجر الإنسان وتقوده ؛ التحرر (موكْشا Moksha) .

٤ ـ العقيدة « النسبية » والتغيّر ، مبدأ اللاعنف ورفْض عالَم الحس :

لا يُدرِك أو لا يحسّ جميع الناس بنفس الإحساس أو الإدراك إزاء الشيء الواحد. بل وحتى الإنسان الواحد عينه يختلف إحساسه بشيء ما باختلاف السن والحال والمنزلة وما إلى ذلك .

فما هو اليوم بهذه الصفة أو تلك قد يصبح بصفة مغايرة فيما بعد ، وما هو اليوم بَارد نجده فاتراً بعد أمَد ؛ وهكذا دواليك . . .

ظنّ بعض المؤلفين المحدثين أنّ في هذا المبدأ فلسفة شكّية ؛ بينما هو في الحقيقة مبدأ نسبيّ . وقد استُخلِص منه العديد من التطبيقات العملية والإخلاقية بشكل خاص . وعلى هذا فما هو أمامنا في العالم الحسي ليس حقيقة ثابتة ، بل هو تداخل علاقات ومرتبط بوضعنا وأحوالنا أمام تلك الحقيقة . لذلك فالعالم الحسي لا يستحق منا المبالاة والاهتمام . فبالعكس ينبغي علينا نفيه والإنعكاف على بناء داخلنا ، وقطع كل ميلٍ نحو الواقع . من هنا تنبع عقيدة اللاعنف (أَهِمْسا)، والسلوك المتشظّف والتأمّلي .

٥ ـ التشظّف والتزهد :

الزهد والخوف من التناسخ يدفعان إلى إفناء الشهوات إفناء تاماً . ومن هنا إمكان وصف تلك العقيدة بالإلحاد . فقد قاومت آلهة الفيدا ، وقالت إنه لا وجود لإله أعلى له سلطان شامل على كل الكون وكل المخلوقات . إلا أنّ اتباع ماهافيرا لم يلبثوا أن جعلوا ، منه ومن المجتازين الـ ٢٤ ، إلهاً .

٦ ـ تحريم اللحم ، الأُسس المبرِّرة والمفسِّرة :

منعت العقيدة أكل اللحوم . فلا يحقّ للاتباع أكل لحم مهما كان نوعه . كما يُمْنع أيضاً قتل الهوام والدويبات . فالمؤمن يمشي والمكنسة أمامه ، أو يضع على وجهه حجاباً حتى لا يبتلع مخلوقاً حياً . لا يغلي الماء حتى لا يقتل ما فيه من كائنات حية . فالحياة هي ، إذن ، تُقدَّس ؛ لا حقّ لأحدٍ في إلغاء حياة أيّ حيّ آخر (تقديس الحشرات والدويبات ظاهرة متحرِّكة بإيمانات أو بنظرٍ شامل عام للوجود والقيم) .

٧ ـ القسوة على الذات ، التشدّد المفرِط :

قست على الحياة والنشاطات الإنسانية ، وهكذا فإنّ أدنى ما تسمح به هو الحياة الزوجية . أما الدعوة العامة فيها فإلى التبتل ، والأخلاق الشديدة ، والإمتناع بقسوة عن الفواحش كما البهجة واللذائذ .

٨ ـ رفض الحياة ، إنسحاب أو انكماش اجتماعي علائقي :

على ذلك فالإنسان هنا مدعو أيضاً إلى الحياة البسيطة الخالية إلا من أدنى ما يمكن أن يقيم حياته . فهنا نداءات تصرخ : لا للكماليات ، ولا لطلب المعالي ، لا للجهد الدنيوي والإجتماعي .

٩ ـ الإنعتاق ، قمة المقاصد وغاية الغايات :

الانعتاق في هذه العقيدة هو وصول الإنسان إلى حالة من اللاإحساس التام بأي شيء من حوله . فيصبح بلا حاجة إلى ثياب (لا يستحي ، ولا يتألم من حر أو برد) . يعني ذلك أن إفناء البدن (أو قتله ، والخلاص من الثياب) هو الغاية المثلى ومبتغى الإنسان .

ـ أُشمولة :

لقد حظّرت الجينية تقديم الأضاحي بذبائح ، وحاربت الطبقاتية ، وساوت المرأة بالرجل . . . لا يوجد لها اتباع خارج الهند . وهم من طبقة العامة ، لا يشربون الحليب ولا يهتمون بالفلاحة والزراعة ، ولا بتربية دود القز

أو بالنكش حتى لا يقتلوا عمداً أو دون قصد كائناً حياً مهما كانت درجته سفلويةً في سلّم الحيوانات والدُّوَيْبات(1) . يعملون في المصارف وما حول ذلك ، ويتميزون ببناء معابد وتماثيل خاصة بهم بلغت درجة عليا من الفن والإنماز . إلا أنّ الحكيم الجئيني لا يعمل بالطبع ؛ إذ هناك فئة من تلك العقيدة ينقطعون ويتولى من ثم العناية بهم فئة المنضوين في المجتمع . ومن الطبيعي أن تحترمهم السلطة والبُغاة لكونهم لا يعادون أحداً ، ولا يطالبون بشيء ، ويرضون بكل شيء . إنّ ربط الفكر الهندي ، والفلسفات في الهند بعامةٍ ، بواقع الهند وظواهرها الإجتماعية التاريخية ، عمليةٌ غير صعبة ومساعِدةٌ نشيطة على الشرح والفهم ومن ثم على مستقبلية إقامة ايديولوجية بنّاءة للهند وإشادة فلسفة للإنسان النشيط ، المنضَـوي ، العقلاني وصاحب الوعي بحريته ومسؤوليته تجاه وطنه والأوطان .

1) لا يُشْرب العسل ، مثلاً ، لأنه حياة لصغار النحل . وكذا يقال عن الحليب . والراهب الجئيني يعيش عارياً دون أن يشعر بأدنى إحساس أو بألم .

الباب الثالث

اَلفلسفة الإتِّباعية
أو المذاهِب الصّراطيَّة السّتَّة

تمهيد : المذاهب التقلدية الإتّباعية ، الحذر من صياغتها في مصطلحات عربية - غربيّة

١ - الميهامسا

٢ - الفيدانتاميهامسا أو ألْـ فيدانتا

٣ - أَلْسامكهيا

٤ - اليوغا

٥ - الـ نْيايا

٦ - أَلْـ فيسيشيكا

٧ - اليوغا في نظرة أوسع ، قراءة معاصرة

تمهيد : المذاهب التقليدية الإتّباعية

إبان القرن الرابع قبل الميلاد ازدهرت في الهند أبحاث في اللغة ، لا سيما على يد بانينيْ[1] . فوضعت تلك الدراسات قواعد للسنسكريتية ، مما ساهم في إنشاء هذه كلغة موحدة طغت على اللهجات المحلية المتعددة ، وفي تعزيز الفلسفة والشعر والعلوم . من جهة ثانية ، كانت الجئينوية والبوذية تحدياً للفكر البرهماني أو نقداً له أدى إلى إعادة صياغة لهذا الأخير في أشكال تحليلية ونقدية تقوم على أسس منطقية ونظريات معرفية ، لا تصوفية فقط أو تأملية صرفة .

على هذا ظهر الفكر المحافظ التراثي بستة مذاهب ، أو أنساق ، أو فلسفات مدرسية ، أو مناهج صراطية أرثوذكسية ، أو ـ بترجمة حرفية ـ « وجهات نظر » : درسنا[2] ، وهي كلمة مشتقة من الجذر (د ، ر ، س) بمعنى رأى . تُعَدّ هذه المذاهب وجوهاً للتراث التقليدي الأرثوذكسي ؛ إذ رغم ما يبدو من تناقض ظاهر بينها فإنها جوانب متكاملة للتراث أو وجهات نظر لنفس الحقيقة . ستة من تلك المذاهب هي الأشهر : سمكهيا ، يوغا ، ميامسا ، فيدانتا ، فيسيشيكا ، نيايا . والمؤسسون ، الحقيقيون أو المظنونون ، هم على التوالي : كابيلا ، باتنجالي ، جيميني ، فياشا ، غوتاما ، كانادا . تتميز هذه المدارس بارتباطها الوثيق بأسفار الفيدا ، والانطلاق من هذه الأسفار شرحاً وتأويلاً ، بل وإضافاتٍ في الآراء والأحكام . إنها ، في عبارة أوضح ، استمرار وتطوير للفكر الفيداوي

---

(١) Panini

(٢) darçana . تُرسَم ، في العربية ، بأشكال عديدة ، مثل : دَرْسانا ، درشانا . . . (ويحصل ذلك في اللغات الأخرى ، والأوروبية وغير الأوروبية) .

الذي لم توقِف سيره البوذية ولا الجئينوية .

من جهة ثانية ، صاغت هذه المدارس آراءها في شكل أقوال مكثفة (شوترا)[1] أصبحت ، فيما بعد ، هي ذاتها منبعاً لأدب شرحي غزير وضروري لفهمها . كما أصبحت تلك الأقوال المكثّفة ، المقتصِدة في القول والمعنى ، بل وفي التحليل والتدقيق ، وسائل شفهيةً لتعليم الراهب (غورو) والمريد أو الطالب . وبذلك كانت تنمو على مر الأجيال ؛ فهي إنتاج كثيرين وعصور متتابعة ، مما يؤدي للقول بأن نسبتها لهذا أو ذاك أمر مطعون فيه : إننا نعرف مقمّشيها لا مؤلّفيها . من جهة ثالثة ، تهتم هذه المذاهب بالبحث عن طرائق المعرفة مستعملة عبارات الفيدا بدلالاتٍ مختلفة من مذهب إلى مذهب . وفي بحوثها عن طرائق فكرية أبقت للحدس والإشراق المنزلة الأولى ، مُضْئِلةً من قيمة العقل والمنطق ؛ محافظةً بهذا على خصائص التراث ومناهجه في النظر . وهذا الالتصاق بالتراث أدى ، من جهة رابعة ، إلى نشدان الانعتاق (موكشا) وفقاً للفهم التشاؤمي المألوف لتلك الغاية ، أي بالدعوة لتخليص الفرد من ربقة التناسخات والولادات بفعل المعرفة للحقيقة ، الحقيقة بالمعنى الهندي . فيما يلي خصائص عامة للإنساق السّنّية الستة ، المتسلسِلة وفق تمرتبٍ زمني لا دليل على صحته .

يَعمل الفكر الهندي ، في هذه المذاهب ، على معطيات إيمانية وموروثٍ غني . فيظهر هنا فكراً يُحلِّل ويناقِش ، يَحذف ويقوِّض ، يفسِّر ويُعمِّر ، يَرفض وينظِّر . ويتحرك العقل هنا منقِّباً ؛ ولبناء نسَق عام متماسك ، وداخل نسقٍ أو نظريةٍ محكَمة . كذلك يبدو أن التنظير هنا غير منكفىء على الجزئي والحالات العَرَضية ؛ بل هو يتوجّه صوب الشمولي ، والمبادىء العريضة الكبْرى ، والفرَضيات حول الوجود والبشَر والحياة وحول الطبيعة والكون والتغير. إلاّ أن ذلك العقل ، الذي نفسِّره بالشروط والتاريخ والفضاء العام ، بالغ في الحفاظ على المصطلحات والطرائق التي كانت قد أنتخبتها الإيمانيات الهندية وحقلها المرجعي أو النظري والقيمي .

---

(١) sutra

١ - ميمامْسا(*)

١ - أُعْمومات ، الحذَر من قراءتها حرفياً : تبعاً لمصطلحات مفروضة :

تعني هذه الكلمة حرفياً : « فِكْر عميق ، تَدبُّر ، تفكير ، عَرْض ، إستقصاء » ؛ بينما تعني في الميدان الفلسفي الهندي « تأمّل أو عَرْض للفيدا » . إنها تقصد لتوضيح الجوانب الطقوسية للأسفار الفيداوية ، وتبحث في نوع من العلم الكهنوتي أو المدرسي الذي ينظّم أنماط التعبّد والشعائر التي لم تفصّلها الفيدا . في ما بين الـ ٢٠٠ والـ ٤٥٠ ب . م . ، تلخّصت تلك الآراء « الفقهية » في أقوال مكثفة يقال إنّ واضعها هو جيميني ؛ وسمّاها : بورفا ميمامسا شوترا . إلا أنّ هذه الأقوال المسبوكة باتقانٍ ذات تاريخ ، إذْ هي تنبيء أنها ثمرة مناقشات ومطارحات سابقة ومدروسة . يشبّه البعض كتاب جئيميني هذا ، بمنهج توما الأكويني في « الخلاصة اللاهوتية » .

أدهيكارانا هي بمثابة فصل يتألف من خمسة أقسام : تصاغ فرضية ما ، ثم يُدحض أدنى شكّ قد يثار حول دقة تلك الفرضية أو صياغتها ثم تُعرض الطرق المضلِّلة في فهمها . ثم تُدحض ، رابعاً ، هذه الطرق . أخيراً ، يُقدَّم الحلّ الصائب على أنه النتيجة الضرورية لكل ما ورد . يحتوي مؤلف جيميني على ما لا يقل عن ٩١٥ فصلاً على هذه الشاكلة ، منظّمةً في اثني عشر كتاباً . وقد أدّى ذلك المؤلَّف إلى قيام شروحات عديدة عليه ؛ وضع أولها ، على ما يُظَنّ ، في

(*) Mimamsa

حوالي القرن الميلادي الخامس الشرح المسمّى : شابارا شفامين* . وصار هذا الشرح نفسه موضوعاً لشروحات أخرى لاحقة . ومن أهم الاتباع اللاحقين : برابهاكارا ، كوماريلا بهاتا .

٢ ـ الدهارما :

أهم ما بحثت فيه ميامسا هو الواجب (دهارما) كما ورد في الفيدا . الدهارما أبدية لأنها نبعت من الفيدا الأزلية ، اللامخلوقة ، الأبدية .

٣ ـ أزلية الفيدا وأبديتها . إنها كينونة قائمة بذاتها :

ليست تلك النصوص المقدَّسة مخلوقة ، بل هي قائمة بذاتها وخالدة . ليست عبارة عن معلومات ومعارف أو مجموعة من القواعد الفقهية والشعائرية ؛ هي فوق الشبهات والنقد والتشكيك . كل تفكير يجب أن ينطلق منها ، بعد أن يؤمن بعصمتها . ولا يجوز البحث في صوابيتها أو شرعيتها وما إلى ذلك . ولا تُقبل هنا سوى الأفكار والمناقشات التي تنظِّم الشؤون الطقسية التفصيلية ، وأمور العبادات التي لم توضَح في الفيدا إلى درجة كافية (قا : المواقف المحافِظة ، أو القراءة الحَرْفانية للنص المقدس) .

٤ ـ الكلمات والمعاني :

هذا الموقف الذي يضع الفيدا فوق كل فكر ، ويراها مصدر كل تفكير ، أدى إلى البحث بقضايا مرتبطة بخدمة النص المقدس أو مرهونة به . من تلك المباحث : العلاقة بين الكلام الذي هو صوت والمعنى الذي يثيره . أي ، في عبارة أخرى ، إن لكلام الفيدا قوة تثير عملاً شعائرياً ينص عليه ذلك الكلام . فما العلاقة بين الكلمات وما تحييه أو تحمله ؟ حيث أن الفيدا مؤلّفة من أصوات وحيث أنها أبدية ، فالصوت إذن هو كينونة أبدية . هذه الكينونة تَتَمَظْهَر بشكل كلمات ، والكلمات تدل على أنواع الأشياء لاعلى الأفراد . وعلاقة الكلمة بالمعنى الذي تدل عليه هي علاقة ملازمة ، لاصقة ودائمة وليست إصطلاحية . الكلمة ، اللغة السنسكريتية ، ليست من وضْع أحد ؛ كما أنّ الفيدا ليست من

(*) ćabarasvamin

وضع أحد ؛ إنها بلا مؤلِّف ، ولا إصطلاحية . إنها انبثاق من الكائن الموجود بذاته (sat / سات) على شكل صوت (شبدا) . من هنا القدرة للآيات والأناشيد والسُّوَر الفيداوية المقدَّسة . إذن ، قدرة الكلمة تنبثق من ذاتها ، لا من تدخّل إلهي ؛ والكلمة ذاتها هي الفعالة .

٥ ـ نفي الخلق والخالق :

ترفض الميامسا فكرة الخالق ، والقولَ بخلقٍ أو بفناء دوري للعالم . فالعالم ، هنا ، أبدي ، ليس له بداية في الزمان . وحتى إنْ وجِد كائنٌ ما خالق ، فإن ذلك لا يغيّر من قيمة الفيدا أو يقلِّل منها ومن قوّة الكلمات . ثم تُناقِش الميامسا قائلة : في زمن ما قبل خلْق العالم ، كيف كانت حالة الكون وماذا كان حال براجاباتي نفسه . . . ؟ ثم من خلَق براجاباتي الذي هو بلا جسد ؟ وإذا افترضنا خالقاً آخر له ، فمن هو الذي خلَق هذا الآخر . . . كوماريلا بهاتا هو أعنف المجادلين النافين وجود الله . لكن جيميني ، قبله ، لم يكن بتلك الشدة ؛ ولم يجادل في تلك القضية .

٦ ـ نظرية المعرفة ، تخلُّص وتحرُّر :

يقول شابارا سفامين بوجود خمس وسائل للمعرفة أو للمحاكمة هي :

١ ـ الإدراك الحسي : وهي المعرفة التي تتم بتماسّ عضوٍ من أعضاء الحسّ بالأشياء ؛ وهي معرفة تدرك الأشياء القائمة .

٢ ـ الإستنتاج (أنومانا) .

٣ ـ المقارنة .

٤ ـ النطق أو الكلام (شَبْدا) :

٥ ـ الظن (أرْتهاباتي) : وهو افتراض ما هو غير منظورٍ بناءً على ما هو منظور أو مسموع . مثال ذلك : فلان ليس في بيته يدفع للافتراض بأنه في مكان غير بيته . ويضيف كوماريلا إلى هذه الوسائل الخمس سادسة يسميها الغياب (ابهافا) ، وهو النفي أي إثبات عدم وجود شيءٍ ما . تتميز نظرية المعرفة في الميامسا بقولها إنّ العالَم واقعي ، وبأنّ كل معرفةٍ هي معرفة صحيحة ؛ إذْ أنّ

ما يبرهَن هو بطلان المعرفة لا حقيقتها . وقد أخذ الفيدانتاويون الكثير من ميامسا كما سنرى . في جميع الأحوال لا وسيلة معرفة تعادل وسيلة الكلام أي الوسيلة القائمة على تدبر الأسفار الفيداوية وشروحها (قا : المواقف المتصلّبة في الأديان) .

٧ ـ الانعتاق ، المقصد الأسنى للإنسان :

ترى هذه الفلسفة أن الانعتاق ليس في التوقف التام لما هو دهارما وعكسها (لادهارما) ، بل هو في الصعود إلى السماء . إن كل ما ورد في الفيدا من تعاليم هو ذو غاية ؛ وقد تكون الغاية غير منظورةٍ كوعد النصوص لمن يقيم الشعائر أنه سيصعد إلى السماء . وهكذا فإن التعاليم الدهارماوية التي لا غاية بشرية منظورة ـ أو واضحة ـ لها هي حقيقية . أما التعاليم التي تنص صراحة على مصلحة بشرية ، كمصلحة الكهنة مثلاً ، فهي عرضة للتشكك . والحديث عن الانعتاق يؤدي إلى موضوع آخر متعلق بالإيمان بالله . وبينما نرى جيميني يتقبّل آلهة الفيدادون القول الواضح بخالقٍ هو أرفع وقبلها فإنّ كوماريلا بهاتا يرفض رفضاً قاطعاً هذا الأرفع ويؤمن بأن الانعتاق هو الروح المتحررة من الألم (تؤمن الميامسا بالروح المتميزة عن الجسد والحواس والوعي) .

٨ ـ علاقتها بالقانون الهندي ، الزمني والديني في المبادىء والأحكام :

تقوم بين هذه الفلسفة ، الـ « دارشانا » ، وبين القانون الهندي علاقة وطيدة . فكونها فلسفة تميزت بالدقة في التفكير وفي التعبير ، جعلها تُستعمَل في الأمور القانونية . هذا من جهة ؛ ومن جهة ثانية فإنها اهتمت بالتعيين لما يؤوب إلى الجانب الديني ولما هو متعلّق بالحياة الزمنية . إنّ أوامرها ، إذن ، تَتميّز عن الأوامر المدنية ؛ والواجبات التي تنادي بها دينية وبالتالي فالعقوبات الملائمة هي روحية ، وليست زمنية . ذلك ما أدّى خدماتٍ واضحة للقانون الهندي ، والمناقشاتِ الحقوقية ، والفكر العام .

٢ ـ الفيدانْتا ميمامْسا (أو الفيدانتا)

١ ـ أعمومات ، مذهب في الوجود :

مَرَّ انّ التراث الفيداوي ـ الأوبنيشادي تابَعَ تطوره بشكل تفسيرات وتبويب ومناقشات قد تُشَبَّه ، إلى حد ما ، بقطاع الفقة في الحضارة العربية الإسلامية أو بالسكولاسئية في الحضارة المسيحية الوسيطية . والفيدانتا (فيدا + انتا = غاية الفيدا ، أو زبدتها ، والنقطة النهائية فيها) هي تلك المؤلّفات والشروحُ والمفاهيم في السكولاسئية الهندية السُّنّية (الأرثوذكسية ، الصراطية) . وتسمى هذه أيضاً : الفيدانتا ميهامسا ؛ أي الاستقصاء الفكري ، وعَرْض الفيدانتا .

تَمَثَّلت الفيدانتا ميهامسا في شوترات (أقوال بليغة مكثَّفة) تُنسَب إلى باداريانا ، وتسمّى : بْراهما شوترا[١] . تَضمّ هذه خمس مائة وخمس وخمسون نصاً (أو قولاً) هو شرح للكائن الأسمى كما ورد في الأوبنيشاد . وفي كل قول (شُوتْرا) عدة كلمات فقط ، وهذا ما يجعلها صعبة الفهم . من هذا الاقتضاب الشديد نَبَتَت محاولات جمّة لفهمها ، وشرحها . ومن أشهر المعلقين ، هنا ، شَنْكَرا (شامكارا في بعض الكتب العربية أو الإفرنجية) .

٢ ـ شنكرا شاريا ، الشارح الأكبر :

هو أكبر وأشهر ومن أقدم شرّاح البراهما شوترا في كتابه « براهما شوتْرا

(١) هي براهما شوترا عند الحديث عن براهما . كما تسمى أيضاً فيدانتا شوترا إذْ تتحدث عن الهدف النهائي للفيدا .

بهاشيا » حيث بثّ آراءه المختلفة . لعله عاش في القرن الميلادي التاسع ، ويُعتبَر منظّم البرهمانية ، ومؤسِّس المذهب الواحدي المسمى كيفالادفيتا Kevaladvaita، وصاحب تأثير هائل في تاريخ الفلسفة في الهند[1] .

ولقد وضع شروحات أيضاً على كتب الأوبنيشاد الرئيسية ، وعلى الـ : بهاغافاد جيتا . كما ألّف عدة رسائل فلسفية صغيرة وأصيلة مثل : فيفيكشوداماني (إكليل التمييز) ، آتما بودها (فهم الذات / آتما) ، وكتب أخرى[2] . أثارت مؤلفاته مناقشاتٍ عديدة ، ووضِعت لها شروحات ولا سيما لكتابه الرئيسي : « براهما شوترا بهاشيا » .

٣ ـ مذهب شنكَرا في الوجود ، اللاثنائية (أدفيتا) :

يقوم مذهب اللاثنائية (أدفيتا) على ذلك النص الفيداوي الشهير : تاتْ تْفامْ آشي (أنتَ تكون ذاك) . وهو يقول ، بشكل منطقي متين ، بأنّ الأتمان هو الحقيقة الواقعية الوحيدة . وما خلا فهو من النتاج التخيّلي والوهمي للجهل (أفيديا) . فالانا والعالم نتيجتان ، إذن ، لذلك الجهل . المايا (الوهم) مُضَلِّلة ، تَخدع ملكات الإدراك والمعرفة والحدس . عندما نعرف الإتمان يَبْطُل الجهل ، وتَسقط المايا ؛ وعندها لا يبقى عالَم أكبر (كُبْروي ، ماكر وكوسم) ، ولا عالم أصغر (صُغروي ، ميكروكوسم) .

٣ ـ الذات العليا والكائن الشامل ، مبدأ آخر من مبادىء المذهب :

مَرّ أنّ الذات الأسمى في التراث الفيداوي هي الكائن الشامل ، وهو كائن يقيم في الفرد ويهبه الحياة . وهذا « الذات » يسمو فوق جسم الفرد ، وفوق نفسه أيضاً ؛ وليس له حواس خاصة به ؛ إذْ هو بلا أيدٍ ، ولا أعين ، ولا صوت .

---

(١) برهمي درافيدي من الجنوب ، من كيرالا . يُعرف القليل عن حياته التي لم تبلغ الأربعين كما يُظن . تقول الأساطير ان الحمْل به تمّ بمعجزة من الإله شيفا ، وإنه أجاد علوم عصره وهو لم يزل طفلاً ، وإنه جعل مجرى النهر يتغير باتجاه باب بيته حتى يخفف عن أمه عناء الذهاب لجلب الماء . تتلمذ في الغابة على يد الحكيم غوفندا . انتصر على مناقشيه كافةً . معنى اسمه : « الذي يصنع التهدئة » . هو في البرهمانية كالغزالي في الإسلام ، أو كتوما الأكويني في المسيحية .

(٢) زيمّر ، ص ٣٦١ .

ورغم ذلك فهو يُلْمَس ويُلتقَط ، ويُرى ويُكلَّم بفعلِ حواس الجسد الذي هو عربته : إنه القوة التي تحيي ذاك الجسد ، وتجعله قادراً على النشاط والفعل . في عبارات أخرى ، الكائنات الجامدة مزروعة في الأرض ، بلا حراك . بينما تُترك في الفضاء وبحرية الكائناتُ الحية ، أي الإنسان والحيوان والنبات . وما هذا إلا بفعل قوة الحياة الإلٰهية القائمة بشكل جواهر فردية تَسكن داخل تلك الكائنات وتحييها . وتلك القوة تبقى دائماً ، ورُغم كل شيء وفي كل شكل تحتلّه ، سليمةً لا مكترِثة ولا ملتزِمة

هذا الفهم الفيداوي للقوة الإلٰهية وتأثيرها وعملها اللامحدود ، أدَّى إلى تضئيل قيمية الفرد . من هنا إهمال ذلك الفكر لخصائص الإنسان الخاصة ، ولمقوماته الشخصية ، ولتنميتِهِ وتحقيقه . وذاك الفهم هو ما يفسِّرُ لنا أنَّ التعبير عن النفس واكتشافها لم يُدرسا كطريقةٍ من طرائق تحقيق الإنسان وتهيئته للمساهمة في تطوير العالَم وتكييفه . فبالعكس ، إنّ الحضارة البرهمانية أخذت الجانب المناقض تماماً ، ونادت بأن تحقيق الإنسان يتمّ بنسيانه لذاتيته وإفنائها في الكل ؛ فكل واحد كان ذلك الكل . لقد ذكرنا مراراً انّ ذلك « الذات » الأسمى ، أي الماهية الوحيدة ، والذي يقيم في كل شيء وبأشكال مختلفة ، هو الشيء الوحيد الذي حاز الاهتمام الفكري والعناية . والذات الأسمى هو الملجأ الوحيد والملاذ الخالد أو المرسى الذي على كل شخص بذل جهده في العودة إليه . فهو المدبِّر الأسمى ، إلا أنه في وضعية غير المكترث . إنه يوازي الثالوث المعبود (الخالق والحافظ والهادم) الذي من ماهيته الخاصة أنتج الكون والمخلوقات ؛ ولكنه من حيث هو برهمن فهو غير مبالٍ بشيء .

٤ ـ المايا ، الخاصية اللاجوهرية للوجود والعقل والشخصية :

هي مفهوم رئيسي في الفيدانتا . تدل على الصفة اللاجوهرية ، أو الظواهرية فقط، لهذا العالم الحسي بل وحتى للعقل (الفكر) نفسه من حيث الطبقات الواعية والخافية بل والقدرات في الشخصية ذاتها . وهذه المايا ، إذا أساء فهمها المريد (أدهيكارين) ، فقد يَبلغ به الأمر للاستنتاج بأنّ ذاته والعالَم الخارجي خاليان من كل واقعية ؛ أو أنهما كينونتان غير موجودَتَينْ وغير واقعيتَينْ . ذلك أنه لا يجب نسيان الصفة الواقعية والعملية لما هو لا واقعي . هناك عدة

أساطير جسّدت إمكانية سوء فهم المايا القائلة بلا جوهرية العالم . منها حوارية جرت بين شنكارا [شَنْكَرا] وتلميذه الذي كان ملكا متمتعا بروحٍ واقعانية وحسّ سليم . كان شنكارا يوصيه بأن يرى جميع الأشياء وممارسة الحكم وما إلى ذلك على انها ليست سوى انعكاسات ظواهرية [ظاهرية] للماهية المتسامية التي هي الذات الأسمى ؛ وعلى ان هذه الذات الواحدة ، الوحيدة ، لا تبدو متعددة إلا بفعل الوهم الخاص بجهل الإنسان . لكن الملك شاء امتحان شيخه (غورو) كي يرى إن كان يتصرف وفق تلك العقيدة . وهكذا دبّر قضية بحيث أن فيلاً هائجاً مرّ باتجاه الفيلسوف . فما كان من هذا إلا أن فرّ من الطريق ذعراً ، وتسلّق بخفة نخلة أنجته من الفيل[1] . بعد انتهاء الأمر ، سأله الملك : كيف تلجأ إلى نخلة موجودة فعلاً ، وكيف تلجأ للهرب الواقعي ، وأنت تدري أنّ للفيل صفة وهمية صرفة ، ظاهرياً ووجوداً فقط ؟ فأجاب الحكيم : « حقاً أنه على صعيد الحقيقة الأسمى ، يكون الفيل غير واقعي . بيد أنك وأنا لسنا أكثر واقعيةً من هذا الفيل . إن جهلك فقط الذي يخفي الحقيقة بهذا المشهد ذي الصفة الظاهرية ا هو الذي جعلك ، ظاهرياً ، تراني أتسلق هذه الشجرة اللاواقعية » .

في نظر شنكارا ، ليس العالَمُ الحسي موجوداً في غير الوعي . إلا أن هذا العالَم بحكم كونه تمثُّلاً دائماً وأبدياً فإن له واقعية عملية . لقد فُرضت عليه تلك النظرية لكونه ارتضى عقيدةً أخرى تقول بالحقيقتين . الأمر نفسه حصل في البوذية . والخلاصة ؟ إنها تقول : براهْما وحده هو الواقعي (réel) . وما سواه فهو عبثي ، ظاهر ، بلا جدوى ؛ وهْم أي مايا .

٥ ـ الانعتاق ، الخلاص عن طريق المعرفة وحدها وبالمعرفة :

المعرفة (فيديا) وحدها ـ مثلما في السامكهيا ـ هي التي تؤمّن الخلاصَ

---

(١) تُروى جوارية ثانية عن راماكرشنا توضح سرّ المايا ، قال : كان الإمام (غورو) يُعلّم تلميذه أن كل ما هو موجود هو« الله » الذي لا ينتهي وأن الواقعي لا حد له ولا صفات . وصادف أنذاك أن مرّ فيل هائج . لكن التلميذ ، رغم تحذير المروّض ، لم يتجنبه قائلا في نفسه : لماذا أتجنبه ؟ فأنا إله ، والفيل إله . وكيف يخاف إله من إله ؟ وهكذا فإن التلميذ وقع ، إذ طرحه الفيل جانباً . حتى إذا عاد إلى رشده إقترب من المعلم وأخبره عن سبب عدم ابتعاده عن طريق الفيل ، فأجابه هادئاً : صحيح أنك إله ، وان الفيل هو كذلك ؛ إنما لماذا لم تسمع صوت المروض ـ وهو أيضاً إله ـ الذي حذّرك ؟

(موكشا) من أدران الجهل ومعيقاته . ومن الجدير بالذكر أن المعرفة هذه ليست شيئاً ما يجب على المرء بلوغه ، إذْ هي موجودة في داخل الإنسان قبل كل محاولة للبحث عنها . إنها في الباطن ؛ هي بمثابة النواة والركيزة لوجود الإنسان[1] .

---

(١) قا : أدناه ، الفلسفة اللاثنائية ، أو فلسفة التعداد والتحليل (ادناه ، القسم التالي) .

٣ ـ السامكهيا أو فلسفة التعداد والتحليل

١ ـ أعمومات ، فلسفة أو نظر في النظريات الهندية التقليدية :

تدلّ كلمة « سامكهيا » على العدد ، أو على الحساب والترقيم ؛ إذ تحفل تلك العقيدة بالتعداد والتحليل والتصنيف لمكوّنات العامِلَينْ الروحي والمادي[١] . نشأت في أحضان البرهمانية ، وعلى أيدي اتجاه برهماني نحو إشْكاليَّتيْ الانعتاق وتكرار التجسد بدل الانصباب على وسائل وإمكانات الاتحاد الصوفي مع برهمان . من هنا ينبع الظن بأن نشوء السامكهيا قد جرى في وقتٍ لم تكن فيه العقيدة البرهمانية قد صَهرت بَعْدُ في شخصيتها الذاتية تيار الانعتاق مع تيار عقيدة الاتحاد بالذات العليا . ولهذا توجد آثار طفيفة من السامكهيا في الأوبانيشاد .

لم تنتظم عقيدةُ السامكهيا (السامخيا ، في بعضٍ الترجمات العربية) في شكلها العام قبل السنة ٥٥٠ ق . م . ؛ ثم إنها توضّحت وتركّزت بصورتها المنهجية في السامكهيا كاريكا / S. Karika إبان القرن الأول للميلاد . وهذه ، الأخيرة ، هي مجموعة من الحِكَم والكلام الصوفي الجميل ، مسماة سمكهياكاريكا ، تولى إعدادها إشْفَرَكْرِشْنا (Ishvarakrishna) أي الذي اتخذ من « كرشناً » ربّاً . وقد قدّمها هذا على أنها خلاصة آراء الحكيم كبيلا (Kapila) ، الذي لا نعرف عنه ولا عن مؤلفاته شيئاً . تُرجمت هذه الأقوال إلى الصينية فيما بين ٥٥٧ و ٥٥٩ ب . م . أو ق . م . أخذت السامكهيا بالكثير من المعتقدات الهندية المعروفة والتي رأيناها من قبل . لكنها تتميز ، بلا ريب ،

(١) قا : فلسفة اللاثنائية (أعلاه ، القسم السابق)

ببعض الميزات والتعاليم التي جعلتها تكوّن شخصية خاصة ومنفردة ابتعدت بها عن تعاليم الفيدا أو الأوبنيشاد . . . وما تنفرد به هو أقل مما نجدُه مشتركاً بينها وبين العقائد الأخرى .

٢ ـ الثنائية في السامكهيا ، المادي واللامادي في الوجود :

تقول السامكهيا بأنه منذ الأزل وُجد نوعان من العناصر : عناصر ذات ماهية غير مادية ، وأخرى ماهيتها مادية . وهذان النوعان يولّدان ، بفعل إتحادهما وتفارقهما ، كل ما يجري في العالم . والمشكلة الأساسية ، إذن ، هي كيف ولماذا يتحدان ، ثم كيف ولماذا ينفصلان ؟

٣ ـ العناصر المادية ، العالَم المادي ؛ المبدأ الأول في السامكْهيا :

هناك الطبيعة الأساسية [المادة أو الهيولى] وتسمى براكرتي . وهذه المادة وجدت منذ الأزل وسابقة على كل وجود . لها سبع مشتقات هي : الوعي buddhi ؛ الأنا (ahamkâra) ، الماهيات الخمس . . . أما تشكلات هذه المادة فهي ١٦ : أهمها الحواس الخمس والملكات الخمس للعمل . ما هي تلك الطبيعة الأساسية في مشتقاتها ، وتغيراتها ؟ إنها :

أ / الطبيعة الأساسية (براكرتي / prakrti) وهي موجودة منذ الأزل ، سابقة على كل وجود .

ب / ولهذه الطبيعة مشتقات (فِكْرْتي / vikrti) سبع هي : الأنا (بودْهي / buddhi) المسمى أيضاً أَلْـ « كبير » (مَهَنْت / mahant) ، الوعي (هِمْكارا / ahamkâra) ، والماهيات الخمس المحضة (تنماتْرا / tanmatra)[1] للعناصر المادية .

ج / التغيرات (فيكارا / vikara) وعددها ست عشرة هي الحواس الخمس للوعي (بودْهِنْدْريا / budhindriya) وهي الحواس الخمس المعروفة ؛ خمس حواس للعمل (كارْمندريا / karmendriya) وأعضاؤها هي : الكلام ، اليدان ، الرجلان ، الشرج ، الأعضاء التناسلية ؛ الروح (مَنَسْ / manas) ؛

---

(١) تنماترا : ما يكون هو وحده فقط ، المايكون في العنصر المادي .

والعناصر الكبرى الخمسة (مهابهوتا / mahabhuta) وهي : الفضاء ، الريح ، النار ، الماء ، التراب .

وهناك تقسيمات أخرى للمادة بحسب خصائصها (غونا) . وتلك الخصائص ، التي يلم بها حتى الفلاح الهندي العادي ، شبيهة بالخيوط الثلاثة للحبل : المبدأ الأول أو الخاصية الأولى أو الخيط الأول هو : الضوءsatva وهو مبدأ جامد . والمبدأ الثاني هو الحركة أو السعي للعمل / رَجَس ؛ والمبدأ الثالث هو العتمة (tamas) . هذه الخيوط قد يقوى أحدها ويضعف الخيطان الباقيان أو يكون هناك توازن بينها في بعض الأحيان . وحسب الأحوال هذه ينبع من المادة : الجهل ، أو الألم ، أو السعي الدائب والفعالية أو الجمود . فمثلاً : في المبدأ الأول [النور / satva) إذا اتضح هذا تماماً نتج العلم الواضح وإلا فالجهل .

٤ ـ العالَم النفسي ، النفوس ؛ المبدأ الثاني في فلسفة التعداد والتحليل :

يتحد العالم النفسي أو النفس (بوروشا) مع العالم المادي كما يتصل الأعمى بالمقعد .ففي اتحادهما أو عملهما معاً حياة كل منهما . قلنا إنّ العالم يتألف من أعداد لا محدودة من الوحدات المادية[١] :

إذا كانت المادة أبدية فإن الموت يحلل الجسم فقط . بينما « الأنا النفسي » في الإنسان [أي « جسمه اللطيف »] يبقى متحداً بالنفس اللامادية ويعود بالتالي إلى التجسد الجديد .

الأنا النفسي خالد يحمل الأعمال (كارمن) . يعود للتجسّد وفق نوعية الأعمال السابقة : كما تكون أعمالك يكون وجودك المستقبلي .

٥ ـ بوروشا ، المفهوم السامكِهْياوي للنفس :

من أبرز النقاط في السامخياوية هناك بحثها في العلاقة بين النفس والعالم

---

(١) قا : الجوهر الفرد في علم الكلام .

الحسي ، واهتمامها بمشكلة سَجْن النفس وإمكانيات إنعتاقها من ذلك العالم . وهكذا ترى السامكهيا أنّ النفوس الفردية اللامادية (بوروشا) وجِدت منذ الأزل ، وبأعداد غير محدَّدة . ومشكلة الاتصال بين هذه وبين المادة (بْرَكْرْتي / prakrti) هي ، كما قلنا أعلاه ، المشكلة الأولى في السامكهياوية إذْ هي تتساءل : لماذا يَتَمظْهر الوجود اللامادي في العالم المادي ؟ والجواب :تتركَّبُ المادة من عناصر مرئية وفظّة ، ومن عناصر لطيفة ولا مرئية . ومن خصائص المادة اللطيفة أنها قادرة على أن تُخرِج عناصر فظّة ، وعلى أن تعيد إليها تلك العناصر الفظة المرئية . ومن جهة أخرى ، وكي تتصل النفس اللامادية بالمادة فيجب أن تَخرُج المادة من حالة الاستقرار واللاإنقسامية التي تكون فيها أصلاً تلك المادة ؛ إذْ الاستقرار هو الحالة الأصلية أو الأولى للمادة . البوروشا هو الكائن الروحي الأسمى ، الأبدي ، اللطيف ، الدائم الحضور والوجود . وهو يقابل براهْمَن في الفيدانتا . البوروشا هو الشخص العارف ، ويتكاثر على شكل نفوس فردية . هو في الوقت عينه ماثل في النفس الفردية ، ويكون فيها الشخص الذي يتولى المعرفة . يشْبِه في وضعِه وضعية البرهمن ـ آتمن في الفيدانتا .

٦ ـ الانعتاق والأخلاق ، التمركز على القائم والمؤلم في الوجود :

السامكها تشاؤمية ؛ وكالمعتقدات الهندية تعمّق الجانب القاتم من الحياة أو ذلك الجانب المليء بالآثام والآلام . لم تجدّد في أبحاثها عن وسائل تخليص الإنسان . التخلص من التناسخ هو غاية ، والعمل الصالح أو الأخلاقي هو الذي يمحو الآثام ؛ والتخلّي (الإنقطاع والزهد) ثم التأمل يـؤدّيان إلى الانعتاق من حلقة التناسخ . وهنا نجد أن الزهد الشديد جعل بعضهم يأكل العشب ؛ أو يجلس مدة طويلة حتى ينبت جنبه العشب ، أو تلتفّ حوله الأغصان ويتحول جسمه إلى شبه جسم لاصقٍ جداً بالطبيعة .

٧ ـ بلوغ الانعتاق ، نهاية البشري ، الدخول إلى عالم الجمود :

كيف نستطيع التخلص من كل شهوة ، ومن كل الميول والأهواء ؟ كيف نبلغ الاطمئنان والسكينة ؟ بواسطة التشظف واليوغا ، وخاصة عندما يميز الأنا النفسي بين المادي واللامادي ، بين الفاني واللافاني . ذلك التمييز الدقيق والمتقَن هو الذي يفصل بين المادة [الجسم] والنفس الخالدة . وعند ذلك فإن النفس

الخالدة تتخلى عن البدن وتدخل في حالة السكينة والجمود . بينما الأنا النفسي (المصنوع من مادة لطيفة) والجسم (من مادة غليظة) يعودان إلى المادة الأصلية التي لا تفنى .

٨ ـ الإلحاد في السامكهيا ، أبدية المادة :

لاحظنا أنها تبحث في البنية الطبيعية للكون ، وتحلّل ، وتعدّد الوقائع والمكوّنات التي يتشكل منها العالم المادي والكائن النفسي . وهي في ذلك لا تلجأ لإله شامل وخالق . من هنا قيل عنها إنها ملحِدة إذْ أنها تقول بأبدية المادية وأزليتها . . . وإلحادها هذا انتقل إلى البوذية . ويرى البعض أنها قد تكون ذات نزعة مؤمنة ، أو أنها تؤلِّه . لكن ليس بوضوحٍ كاف . ولعل السبب هو كون موضوعاتها انصبت على نواحٍ تحليلية مُعَدِّدة ، مما جعلها تأخذ القضايا التعدادية كموضوع أساسي لها . ومن هنا كان القول بأنها ملحِدة .

ظن البعض أنّ السامكهيا ذات أصل بوذي ؛ كما بحثَ أيضاً في الشبَه الواضح بين تعاليمها الأوبنيشاد . والحقيقة أنها تعاليم ذات كيان خاص ؛ إلا إنها اشتُقّت من تلك الخصائص العامة للشخصية الهندية ونمت في الفضاء الهندي . فأتت متجانسة مع النتاج المألوف منتفعة إلى أقصى الحدود مما وجد قبلها أو معها من نظرٍ وسلوك . وهكذا فإنها ليست بعيدة عن البوذية مثلاً إذْ تتداخل أو تتفق العقيدتان على : التشديد على أنّ الحياة ألم ، اللاإهتمام بالتديّن أو بالأضاحي والطقوس التعبدية ، شجْب المبالغات في التشظّف ، الاعتقاد بأن الكون في حالة مستمرة من التحول واللاإثبات . . . كذلك تتفق السامكهيا مع اليوغا ؛ فالحقلان لا ينفصلان ، بل هما وجهان لتعاليم واحدة أو لميدان واحد : وبينما تهتم السامكهيا بالتحليل والتعداد للعناصر ، ثم بطرائق اتحاد وانفصال تلك العناصر في عملية السعي إلى الموكشا ، نجد أنّ اليوغا تشدّد على معالجة التقنيات العملية للفوز بالموكشا . وإذن ، تتكامل العقيدتان ولا تتعاكسان . وكذلك تتفقان حول النظرة إلى الإله ، أي حيث الإلحاد أو على الأقل اللاإهتمام بذلك الموضوع ، وحول أفكار أخرى مثل : القول بالثنائية بين الـ بْراكرْتي والـ بوروشا ؛ القول بالخصائص (غونا) ؛ وبالسمسارا . . .

يقرّب بعض المؤرخين بين السامكهيا وبين الغنوصية[1] . وهناك من يقترب أكثر فيجعل فكرة السامكهيا تذكّر بالنفس والمادة عند هيغيل ، أو بالنفس والنفس الخالدة (الروح) عند شتاينر . . . ولا تهمّنا تلك المقارنات[2] ؛ نكتفي بالقول إنّ السامكهيا عبارة عن بناء فلسفي محكم العمارة ، شمولي النظرة . وفيها أفكار نفسانية بلغت مستوىً رفيعاً بالنسبة للعالَم الهندي . لقد أثّرت في البوذية ، وفي الجائينية ، وفي المجال الفكري الهندي العام . ولسوف يعرفها الفكر العربي الإسلامي من خلال البيروني (كتاب سانْك) ؛ وسيكون من السهل دائماً على الكثير من المسلمين الهنود تحليلها أو مقارنتها بفكرهم الديني ، والفلسفي ، حيث القول بنفسٍ (روح) وجسَد ، بإلّه خالق يهتم بالموجودات ، « بخلودٍ » ومَعاد ، بالمعرفة الإشراقية وبالحدس والتصوف والعرفان . . . كذلك كان المسلمون الهنود يرفضون القسوة على الجسد البشري ، والإعتقاد بالتناسخ ، ودفْعَ السمسارا والموكشا إلى المرتبة القصوى أو الغاية الأسنى للإنسان .

(١) شفايتزر ، مفكّرو الهند (بالفرنسية) ، ص ٥٥ ـ ٥٦ . وقال آخرون : إن النفس، في هذه العقيدة وقبل أرسطو ، هي جاهلة بالفعل عالمة بالقوة .

(٢) صَبّ الفكر الفلسفي الذي أنتجته الهندوكية ، في قوالب قادمة من حضارة مغايرة ، عملٌ غير فلسفي ؛ لكنه عملٌ يغدو ضرورياً وعميم النفع إذا أنتجناه على ضوء « علم المصطلحات المقارِن » .

٤ ـ اليوغا

١ ـ الكتب والتفاسير :

تُنسب الأفكار والتآليف الباحثة في اليوغا إلى الحكيم باتنجالي[١]. وضع معظم تلك الكتب (ثلاثة) في ما بين الـ ١٠٠ ـ ٣٠٠ ق . م . وهناك قسم منها (كتاب واحد فقط) وضِع بعد المسيح (في القرن الخامس) . تسمّى هذه الكتب : يوغا شوترا / yoga - sutra . وقد وضَع تعليقات عليها وتوضيحات ذلك الحكيم نفسه الذي ألّفها . كما ينسب إلى الحكيم فياشا (vyāsha) وضْع كتاب عن التعاليم اليوغاوية يُعدّ من أجود وأقدم الأنواع ، وهو معروف باسم : اليوغا بهاشيا . وهناك أيضاً المهابهاشيا[*] أي التعليق الكبير ؛ ثم هناك التعليق المسمى بهوجا / Bhoja (في القرن الحادي عشر للميلاد) .

٢ ـ ينابيعها :

اليوغا سابقة على البوذية . فقد مَرّ أنّ بوذا نفسه لجأ لوسائلها بغية بلوغ الإنعتاق ،وللخلاص من سلسلة التناسخات . والحقيقة أنها ، كما قلنا عن السامكهيا ، انتفعت من النتاج الهندي العام ، أو من الفضاء الفكري الإجتماعي الهندي . بمعنى أننا نجد شيئاً منها في كتب الأوبنيشاد ؛ مما يدل على أنها تعود إلى

---

(١) يُعتبر باتنجالي (وقد عرف الفكر العربي الإسلامي ذلك الاسم) تجَسُّداً للحيّة الكونية التي يلعب بها فشنو (أو : ينام عليها) .

(*) mahabhashya

الهند القديمة جداً . بل ، وفي تحليل البعض ، فهي تعود إلى عبادة الأسلاف التي شاعت قبل وضع كتب الفيدا (إذْ تُلاحَظ الوضعية اليوغاوية في التماثيل للآلهة المعبودة) . والحقيقة أنّ باتنجالي ، ذلك المؤلِّف الأشهر بين مؤلِّفين عديدين مجهولين ، جمعَ التقنيات اليوغاوية ورتّبها ؛ لكنه لم يخلقها أو يبدِئها . لقد وجدِت قبله بعهود قديمة جداً .

٣ ـ غاية اليوغا :

تُستهَل كتب اليوغا بالقول : تقوم اليوغا على توقيفٍ إرادي ومقصدي لنشاطات العقل العفوية[١] . ذلك أنّ النفس (العقل / citta / manas / esprit / pensée بطبيعتها قوة تحوّلية وانتقالٌ من شكلٍ إلى شكل ، ومن حال إلى حال ؛ أي بغير الثبات على واحدٍ منها . إنّ النفس (العقل) متموّجة كسطحِ مستنقعٍ تقوم فيه تجاعيد وتموجات لا تلبث أن تتلاشى .

ولكي تصل النفس إلى حالة السكينة والصفاء ، فلا بد من توقيف الإنطباعات القادمة من العالم الحسي (فسطح المستنقع ليتحول إلى النقاء وعدم التموج لا بد من منع الهواء) . كما يجب أيضاً توقيف الإنطباعات القادمة من العالم الداخلي : شهوات وتخيّل ، أوهام وعواطف ؛ أي تلك الينابيع الداخلية . وإذن ، تهدف اليوغا إلى توقيف العقل توخّياً لبلوغ حالة الطمأنينة . وعند ذاك فإن الموناد الحي (الكائن الداخلي) يبدو كحليةٍ أو لؤلؤةٍ في أعماق مستنقعٍ آسن . وأن يبدو الإنسان كساكِنٍ صاف هو ، إذن ، غاية اليوغا .

٤ ـ المعيقات التي تسعى اليوغا لتخطّيها ، علم النفس المؤسِّس لليوغا :

تؤمِن اليوغا بأنّ في طبيعة الإنسان معيقات وحواجز (كليصا / Kleça) تمنع تلك الطبيعةَ من بلوغ غايتها الحقيقية . وعلى ذلك فإن اليوغا هي الوسائط العملية والذهنية التي تهدف لهدم تلك الحواجز وتخطي العقبات التي تُبعِد الإنسان

---

(١) وهي : الحواس الخمس ، حواس العمل الخمس ، الوهم ، الخيال ، التذكر ، النوم (لأن النوم يولد لذة يجب إزالتها) .

عن تحقيق ذاته . فما هي هذه المعيقات ؟ إنها : أ / الجهل (أفديا) ، وهو الجهل الناجم عن أخذنا لعاداتٍ وتقاليد تُبعدنا عن الحقيقة التي هي ما بعد العقل والحواس ؛ ب / الأحاسيس والتعلّق والمنفعة وحب أي شيء أو شخص كان ؛ ت / الأحاسيس باللاتعلّق ، البغض ، الإشمئزاز ؛ ث / الوجود في الحياة ككائن يبغي أن يبقى فيها ويعيش .

إنّ سبب هذه العوائق هو الغونا (guna) . والغونا هو مبدأ السعي والحركة والتعلق والأهواء .

٥ ـ مناهج اليوغا ، الثقة بالنفس وبأولوية الاعتقاد :

غاية اليوغا إزالةُ العقبات (من ميولٍ واعية ، أو خفية وكامنة وما أشبه) وإفناؤها تماماً . ومن هنا فاليوغا تَعمل لاستئصال القوى الحياتية ، ولاستئصال الشخصية ومحوها ؛ أي إزالة ما هو واع في الإنسان وما هو بيولوجي كيف إذن يُزاح هذان الحصْنان ؟ وضعت اليوغا لذلك ثلاثة مناهج :

أ / الشظف والتزهّد العنيف : يُزيل التزهّد الشوائب الناجمة عن متطلبات البدن . يُزيل التزهد ذلك « كما يُزيل الهواء العاصف غيوماً تلبدت في وجه السماء وجَعَّدته » ؛ فالتشظف وطقوسه وتقنياته تَجتثّ الميول والعواطف والشهوات ، فيصفو الإنسان . وعندها تبزغ الشمس والنقاوة .

ب / الإستماع للتعاليم المقدسة : يعني هذا الحفظ غيباً لنصوص مقدسة ، ثم المحافظة عليها حية في الإنسان ، وإنشادها على شكل صلوات وأيات تُتْلى في أوقات منتظِمة . ذلك ما يضع العقل في جو من القداسة والتقوى ، ويبعده عن العالَم الشهواني والمادي .

ت / التوكّل الشامل والكامل ، الانقطاع التام : هنا يحصل التخلي عن الشخصية ، وعن المجتمع والأموال وكل العلائق .

٦ ـ الوسائل اليوغاوية ، أو العناصر الثمانية :

تقوم اليوغا ، بشكلها الموصوف عند باتنجالي ، على ثمانية مسالك أو وسائل هي :

ـ الإمتناعات (ياما) : وتعني هذه وصايا يتبعها اليوغاوي . مثل : لا تكذب ، لا تؤذِ ، لا تَشْتَهِ ، الخ ؛

ـ النُّظُم الحياتية (نياما) : وهي المحافظة على النظافة والتقشف ، وحِفظ النصوص المقدسة وتلاوتها ؛

ـ الوضعيات (آسَنا / asana) . وسنرى بعضها في فصل آخر ؛

ـ التحكّم في التنفّس : شهيق ، ثم إبقاء النفس ، ثم الزفير ؛

ـ التحكّم في النشاطات الحواسّية والحركية ؛

ـ تثبيت الانتباه المكثّف حول موضوع واحد ، ثم تأمّلُ (دْهْيانا) ذلك الموضوع ، ثم إبقاء النفسية بكاملها مُرَكَّزةً ومكثفة حول هذا الموضوع وحده فقط إلى زمن طويل .

٧ ـ الدرجات والتسلسل في الطقس اليوغاوي :

هناك مرتبة الشخص الذي يلاحِظ التقنيات ؛ وعند هذا الفرد فإنّ الحقيقة تبدو كأنها أخَذت تلوح له . وبعد ذلك يأتي المزاوِل للتقنيات أي الذي يتعلّمها ، ويعيش وفقاً لتعاليمها . ثم يأتي بعده الشخص الذي أخضع أعضاءه ، وبالتالي اكتسب الوسائط التي تُمكّنه من الاحتفاظ بمكتسباته ؛ إنّ هذا قد وصل إلى شيء لكنه لم يصل بعد إلى المطلوب الأخير . أما في القمّة فيأتي الشخص الذي تجاوز ما يمكن اكتسابه بالتقنيات (ومزاولة هذه الوضعية أو تلك) ، وبالتالي فإن هدفه يصبح هنا تحليل العقل إلى سببه الأصلي (أي إلى اللاشيء) ؛ وعندها فإنّ الجوهر الفرْد الحي (الإنسان) يصبح بلا شوائب .

٨ ـ البدء باليوغا ، الإنطلاق والتمرحل :

في قوانين مانو (مانو سْمِرْتي) ، تقسم الحياة إلى طفولة ، ثم إلى شباب ، وبعدها تأتي مرحلة الكهولة حيث يؤدي الإنسان واجباته الشخصية والإجتماعية والدينية ، فيؤسس بيتاً ، ويتزوج ويقدم الأضاحي للأسلاف ، ويتعلم الكتب الدينية ، ويقيم الصلوات . أخيراً ، بعد أن يولَد حفيده يتخلى عن العائلة وكل شيء ويَنتقل إلى الغابات . هناك يهيم على وجهه متنسكاً ، وحيداً ، يتسول إذا

جاع . هناك يجعلٍ كلامه منزَّهاً ، وقلبه صافياً . يجلس بين الأدغال ، ويتأمل حسب المنهج أو النير اليوغاوي بغية التحقق . وفي الواقع ، إن الأديان الهندية في معظمها قبلت اليوغا كنظام ، وكأسلوب حياةٍ يبلغ الإنسان به الحقيقة العليا .

٩ ـ منافع اليوغا ، قدرات اليوغاوي ، الفكر الذي يقود العربة :

تُعلِّم اليوغا شوتْرا أنه ، باتباع تلك المبادىء اتباعاً صارماً ، يُستطاع بلوغ حالة تزول فيها المعيقات (كليصا) المذكورة آنفاً : أي تزول الشخصية الإنسانية برمتها ، الطبقات الواعية فيها والطبقات البيولوجية التي يقوم عليها كيان الإنسان ؛ يتلاشى ذلك كله تلاشياً تاماً . بل تُستأصل أيضاً ، من جهة أخرى ، بذور الحياتات المستقبلة ؛ وتُلغى العودة مرات ومرات إلى هذا الوجود وإلى الألم .

وعلى هذا فبفعل اليوغا يستطيع الإنسان مهما كان منخفض المستوى عقلياً أو أخلاقياً ـ أن يرتفع إلى صعيد أعلى من حيث العقل والروح ، وأن يطل على طريق الانعتاق ، ويفتح أمامه سُبُل الإشراق . ذاك أنّ اليوغا تزكّي المرء من شوائب الأهواء ، وأدران الرغبات ؛ وتطهِّر من الأثقال والغياهب التي تُبْهِظ وجوده الظواهري . وفي تلك الحال ، فإن العنصر المادي من عقله (روحه) ، والعنصر المادي لطبيعته الأساسية (براكرتي) ، يتحولان كلاهما تحولا تاماً إلى « ساتْفاً » أي إلى الصفاء والشفافية ، إلى مرآةٍ مَجْلوّة ، إلى بحيرةٍ ملساء بلا تموجات ولا تجاعيد .

في اختصار ، عندما تُزال المعيقات التي تمنع تلك النقاوة والطهارة ، تذهب الغيوم المتلبدة ، ويبزغ الإشراق على الروح ؛ بل ويظهر الوعي شبيهاً بالنور . يقود زوال المعيقات إلى بلوغ قدرات خارقة . وليست هذه قدرات تضاف على كيان الشخص ، ولا هي حالات جديدة له . إنها صفاته الأصلية ، وحالته الأولى . ففي حياة المرء رازحاً تحت وطأة المعيقات تكمن أسباب عدم وجود القدرات الخارقة في شخصيته . بعباراتٍ أوضح ، عندما يبلغ اليوغاوي تلك القدرات التي هي فوق الطبيعة (أي فوق الطبيعة الساذجة المألوفة والعادية) فكأنه يسترجعها ، أو يكون بمثابة شخص يستعيد قوى وحقوقاً هي أصلاً تخصه ويملكها . ماذا تكون تلك القدرات الفائقة ؟ كيف نحلّل أولاً معنى يوغا .

يوغا تعني التوافق . ويُقال إنها تعني النيِّر[1] ؛ فهي نير يَكْدِنُ جسم الإنسان أو يَقْرِنُ الشهوات ليجعلها تستسلم وتنقاد بطواعية . إنها نظام عملي تقوده مفاهيم نفسبدنية ، ويهدف لتملّك الجسم والعقل وإخضاعهما كما يُخضِع السائس الحاذق حصاناً صعب الإنقياد . قادت الوسائل اليوغاوية إلى بعض النتائج المذهلة مثل : حِفْظ مدهش لأعداد هائلة وكتبٍ بكاملها ، القيام بأعمال حسابية معقدة ، بلوغ لياقة بدنية غير مألوفة ، وسلطةً على العضلات والمفاصل تذهل بقوتها وأصالتها وتحدّيها للمألوف والطبيعي ، تملُّك الطاقة التنفّسية ، والتحكّم بها إلى درجةٍ مرتفعة . وهنا نجد أهم أسلوب يوغاوي يقول بأن التحكّم بالنَّفَس هو تحكُّم بالنَّفْس وإخضاعها ؛ فاليوغاوي يوقِف تنفّسه كيفما وساعة شاء :

- يصل اليوغاوي إلى حال ينظِّم فيها دقات قلبه وفق الإرادة : فمن الثابت تماماً أن منهم من يوقف ضربات قلبه ؛ هذا مع أن تخطيط القلب آنذاك يثبت بالتأكيد التام أنّ قلبه لم ينفكّ عن العمل . ويستطيع اليوغاوي توقيف دقات نبضه .

- يُخضِع اليوغاوي الحجابَ الحاجزَ فيجعله يهبط إلى مستوى دون المعروف والمقدور فيزيولوجياً . ويقوم اليوغاوي بأعمال فيزيولوجية [وظافية] تعاكس الطبيعة : يمتص الجهاز البولي ، أو الجهاز الإفرازي للفضلات ، ما يكون قد أفرزه إلى الخارج ؛ يرتفع عن الأرض قليلاً أو ما إلى ذلك مما هو ضد الجاذبية ؛ ويُبعِد من نفيسته جميع الحالات التي لا تعجبه ، مبقياً منها ما يؤمّن له البقاء الدائم في الحالة النفسية اليوغاوية التي يبلغها . . . وذلك ما يجعله يبلغ الانعتاق كما يفهمه الهندي أي التخلص من التناسخ المتلاحق . من أجل هذا نجد اليوغا تشيع في معظم العقائد وعند الفلاسفة الهنود طيلة أزمنة مديدة وما تزال . أما الشائع اليوم في العالم عن اليوغا فهو كما يلي :

- القيام بها يكسب البدن لياقات عديدة : كحال من يقف على قدم واحدة ، أو يقف على قدميه مغمض العينين ، أو يقف مقلوباً وما إلى ذلك . . . في تلك

(١) قا : يوغ السنسكريتية ؛ joug في الفرنسية ؛ joch في الإلمانية ؛ yoke في الإنكليزية ؛ يوغ في الفارسية . . . (لغات هندو أوروبية ، كما يقال) .

الوضعيات اليوغاوية تثقيف إنساني ، بدني ونفسي معاً ؛ وتسليط للإرادة .

ــ يقول علماء النفس عنها : إنها نظام تنمية بدني وذهني ، أو أداة قيّمة وممكنة الاستعمال ؛ وهي ذات نتائج خارقة في تحسين الصحة والإتزان النفسي والصفاء الذهني .

ــ يؤكد علماء النفس أنها توقظ القوى الكامنة والمعطّلة في الإنسان . إن لها سلطة تبلغ العديد من الغدد الصماء . وهي إذ تمنح الإتزان البدني تهب الإتزان النفسي أيضاً . يعني إنها تؤمن بالوحدة التامة والكاملة بين الذهني والبدني ، وبأنّ الإنسجام قائم بين جميع الأعضاء بحيث إذا اختلّ عضو فإنّ الكلّ يصاب بالخلل . والعكس صحيح ؛ فتوازن الكل يضغط ليحقق توازن الجزء .

ــ يهتم علماء النفس العلاجي باليوغا كدواء فعّال لمتاعب نفسية تنجم عن اضطرابات وظافية [فيزيولوجية] ، أو عن مشاكل وجدانية وهموم اجتماعية . إن اليوغا إذْ تُقوِّم ما هو بدني تُشفي أيضاً ما هو نفساني : ذلك هو مبدأ الطب النفسبدني المعروف . وقد أثبتت بعض المعالجات أن اليوغا تشفي الإجهاد العصبي ، والخلل في الشخصية ، وما يقرب من ذلك .

ــ في اليوغا ، حيث يموت التنافس والقلق والتكالب ، يموت في الوقت عينه الإنهاك والإجهاد والاقتتال والأحاسيس بالعظمة أو بالنقص وما إلى ذلك . . . لا تنافس في اليوغا حتى بين الإنسان ونفسه .

ــ تقوْد اليوغا ، كما سبق ، إلى هدوء نفسي وتوازن انفعالي ، إلى سلام داخلي واطمئنان . هدفها بلوغ ذلك الصفاء لا إلى استيلاء وتملّك واستهلاك .

ــ المعلّم ، عادةً ، يلقّن ويتحكم بالطلاب كأنّه يُخضعهم ويدجّنهم . أمّا في اليوغا فالطالب يمارس ، والمعلم يقول ويمارس كيف يُفْعَل . لا يقول المعلم ما يجَب أو ما يُحبّ أن يُفْعَل . إنه لا يأمر ؛ بل هو يعمل ويمارس .

ــ اليوغا تمنح الاسترخاء ، والراحة ، وخفض التوتر . فالحياة ، اليوم ، حيث الطموح والطمع والنزعة للتنافس والكسب والاقتناء تجعل التوقف قليلاً للاسترخاء واستعادة النشاط أمراً أساسياً كالحياة نفسها أو كالماء . الكثيرون

اليوم في هجوم وهموم ، وفي مآزق يعيشون : يحيون كمن يقف على حافة ، متحفزون دائماً ومتوثبون . في تعب دائم ، وتوتر ، وخلل مع الحقل أو مع الذات . لذا تأتي اليوغا علاجاً فعالاً ضد الوساوس والهجاس (الخوف على الصحة أو من الموت مثلاً) ومن الأفكار السوداء والإستحواذية المتسلطة . . . تستطيع اليوغا إعادة تنظيم الشخصية ، أحياناً عديدة ، وفق طرائق تهب السلام الداخلي واللاتوتر أو الإنشراح والرضى .

١٠ ـ النواحي السلبية في اليوغا ، قراءة السلبي واللاإجتماعي :

لكنها تقلّص شخصية الإنسان ، وتسعى لإحالة الشخصية إلى اللاشيء. فقد رأينا انها لا تقف عند المحاربة بصرامة عنيفة لما دعته المعيقات ، بل تلاحِق المبدأ الذي يدفع للحياة لتستأصله من جذوره ، وتجتث الميولَ والغرائز البيولوجية وكل ما يقيم الحياة والأَودَ . فالطبيعة البيولوجية ، ما يجعل الإنسان يحيا ، هي العدو بنظر اليوغا . أنْ يعيش المرء أمرٌ لا تقبله اليوغا ، وإنما تقبل كل التجارب التي تضغط إلى أسفل ، والتي تقتل الشهوات . إنها ممارسة للتدريبات والتمارين القمينة بإخضاع الجسد ، وإلغاء الذات . ثم هي لا تهتم بالإكتساب العلمي ، ولا بالمعرفة ؛ إذْ لا ترى في هذا ولا في ذاك ما ينفع لخدمة الغاية التي تحددها للإنسان(*) .

(*) را : أدناه ، الفصل الآخر المختص بدارسة اليوغا من زاوية أعم .

٥ ـ نيايا

١ ـ مذهب في المنطق والتفكير ، أعمومات :

نْيايا ، في المعنى الشائع ، هي «المضبوط» ؛ لذا وعلى ذلك فهي الطريقة الفكرية المضبوطة والصحيحة . كما انها تدل على المنطق ؛ وهي منطق منسوب إلى شخص ، يُشَكّ في المعلومات عنه ، يدعى غوتاما وملقَّب بـ . : اكشابادا ، أي «من له عينٌ هي قدَم» . ويعني ذلك انه «صاحب العينَينْ المثبَتَتَينْ على قَدَمَيْه» . وضع هذا مؤلفه المُسمَّى نيايا ـ شوترا في حوالي منتصف القرن الثاني ق . م . أو في ما بين ٢٠٠ و ٤٥٠ ق . م . ، وتبنّى النظريات الذرية والفلكية والنفسانية التي وجدها في الفيشيشيكا . إلا أنّ إلحاحه كان مُرَكَّزاً على المنطق ، والمحاجَّة ، والتفكير الصحيح بل والعادل أيضاً . من هنا نرى أنّ النيايا ، مع الشروحات الكثيرة التي وُضِعت حولها عبر قرون مديدة ، من أبرز ما يمكن اعتباره نظراً فلسفياً في التراث الهندي الجمّ والغزير .

٢ ـ عناصر التفكير :

تتناول نيايا شوترا ، في البدء ، المواضيع التي تَدخل في البرهان المنطقي (raisonnement) والتي تسميها باسم : بادَرْتها(padartha) عانيةً بذلك ما يقابل المقولات في المنطق الأرسطوي . وعدد تلك المواضيع (أو المقولات، النماذج) هو ستة عشر موضوعاً :

أ / القسم الأول وهو عن العناصر الأولى لإقامة التفكير « الصحيح » أو

« العادل » حسب ما يدل عليه المعنى المألوف العامي لكلمة نيايا .

١ ـ بْرَمانا / pramana هي المعايير أو وسائل المحاكمة ؛ وهي ستّ وسائل : الإدراك ، الاستنتاج ، المقارنة (القياس) ، الشهادة الجديرة بالتصديق . يُعتبر الإدراك أهم تلك الوسائل المعرفية ، وهو المعرفة الناجمة من التقاء حاسة من الحواس مع موضوع معين .

٢ ـ بْرَميا / prameya : هي مواضيع المعرفة الصحيحة أي الأغراض التي تعمل عليها المحاكمة والتي هي جميع الأشياء المُدرَكة المندرجة تحت إثنى عشر « باباً » هي : الذات ، البدن ، الملكات الحواسية وملكات العمل ، موضوعات الحس ، الوعي (بودهي) ، العقل (ماناس / manas) ، النشاطية ، الأغلاط ، الوجود ، ثمرة الأعمال ، الشقاء ، الإنعتاق (الخلاص من الألم ، ومن النمط السمكهياوي عينه) .

٣ ـ سامشايا / samçaya : الشك .

٤ ـ بْرَيوجانا / prayojana : الدافع . وتعني الغاية التي نرمي اليها .

٥ ـ دْرشتانتاDrshtanta : المثل .

٦ ـ سِددّهانتا Siddhanta : النتيجة المستخلصة .

ب ـ القسم الثاني وهو حول عناصر مناقشة التفكير ومحاكمته . وهي :

٧ ـ أفايافا / Avayava أطراف القياس المنطقي الخمسة . والقياس المنطقي اليوناني (سيلّوجيسم) هو ما يقابل عند الهنود عادة بكلمة « نيايا » .

٨ ـ نِرْنايا / nirnaya : الأطروحة .

٩ ـ تَرْكاtarka : المحاججة وتقديم الأدلة .

١٠ ـ فادا / vâda : الاعتراض .

١١ ـ جالْبا / Jalpa : الجدال والنقاش .

١٢ ـ فيتَنْدا / vitanda : المماحكة والمشاكسة .

١٣ ـ شالا / Chala : الخداع .

١٤ ـ نِغْرهَسْتْهانا / nigrahasthana : ألوان العبث ونقاط توبيخ الخصم

والتغلب عليه .

١٥ ـ هَتْفابْهاسا / Hetvâbhâsa : الأقيسة المنطقية الخاصة ، ما يبدو أنه علة وجود .

١٦ ـ جاتي / jâti : الخاصية التافهة .

٣ ـ مقارنة ، أجزاء القياس :

بحث كثيرون من مؤرخي الفلسفة المقارنة في إمْكانية التقريب بين الـ « سيلوجِسْم » اليوناني وبين الـ « أَفَيافا » الهندية أي أقسام القياس المنطقي (سيلوجِسم) المؤدي إلى الاستدلال ، أو بين الـ « نْيايا » الهندية عامة والمنطق اليوناني . ولقد ميَّزت النيايا خمسة «أعضاء» ، أجزاء ، للقياس المنطقي هي : الفرضية (بْراتِجْنا / pratijna) وهي القضية التي يجب إثباتها ؛ والعلة لها (هيتو / hetu) وهي السبب أو وسيلة إثبات الفرضية ؛ والأمر المشابه أي المَثَل على تلك الفرضية المذكورة (أوداهارانا / udaharana) ؛ والتطبيق (أوبانايا / upanaya) ؛ ثم النتيجة (نيغامانا nigamana) التي نبلغها وتكون متعلقة بالفرضية أي بالقضية المطروحة[1] .

ربما تكون بعض الأمثلة التي تقدمها النيايا شبيهة جداً ، أو قريبة من بعض أشكال المنطق الصوري التقليدي . إلا أن المنطق الأخير قد يختلف تعريفاً ومنطلقاً وغاية عن الاهتمامات والتعريفات الهندية التي بقيت أكثر التصاقاً بالواقع أو الهدف العملي للطبيب الهندي في تشخيصه أو في طرائق العلاج بنظره . . . ذلك كله أدى إلى دراسات وشروحات كثيرة على النيايا بحيث أضحت هذه أكثر دقة وإحكاماً ، وأدخلت تنظيمات وإعادات نظرٍ على طرائقها في التفكير والجدل والبرهنة والاستنتاج وما إلى ذلك مما يتعلق بالمعرفة وأشكالها وصوابيتها . ففيما يخص صوابية المعرفة ، نذكر على سبيل المثال ، الإهتمام الذي أولته إياها النيايا الجديدة

---

(١) مثال ذلك : إذا قلنا إن جبلاً ما يحترق (فرضية) ، تكون العلة هنا تصاعد الدخان . والحكم بأن كل ما يُصعد دخانا تكون فيه النار هو المثل الذي نعطيه . أما التطبيق هنا فهو على فرضيتنا المذكورة عن الجبل أي على الحالة التي ندركها . والنتيجة هي ، إذن ، إثبات أن الجبل يحترق ؛ أي هي إعادة قول الفرضية .

(نافيانيايا) التي تقترب من النظريات المعرفية الشهيرة والصالحة . تقول إن صوابية المعرفة هي حدسية ، بلا برهان ولا لجوء لطرائق عقلية . إذ الصوابية هنا تنبع من المعرفة ذاتها وبذاتها .

٤ ـ المعرفة ، موضوعات معرفية :

تحتل موضوعات المعرفة والمقولات ، الكتاب الأول من نياياشوترا . ويتناول الكتاب الثاني موضوع الشك الذي هو محاكمة[١] . وتحلَّل هنا ثلاث طرائق في المحاكمة أو المعرفة الصائبة هي : الإدراك المباشر ، الاستدلال ، وأقوال السلف . لنأخذ بشيءٍ من التفصيل موضوع الاستدلال (أنومانا) : إنه الأداة الأكيدة الوحيدة في المعرفة الفلسفية ؛ وهو من ثلاثة أنواع : أ / استدلال يبدأ من السبب ويصعد إلى المعلول effet ، ب ـ من المعلول إلى العلة ، ج ـ البرهان المنطقي / raisonnement من الادارك إلى التجريد .

والعلل ثلاثة أنواع : أ / العلة المادية أو اللاصقة (الخيوط في السجادة التي تتركب من تلك الخيوط) ؛ ب / العلة اللالاصقة أو الشكلية (الصورية) (ترابط وتنسيق الخيوط في تلك السجادة) ؛ ج / العلة الفاعلة أو الأداتية (أدوات النسَّاج) .

ومن المواضيع المنطقية المحلَّلة هناك قضية أخطاء الفكر التي هي : الأفكار التي تخرج عن الموضوع ، والتي تتناقض ، والتي تخرج عن السؤال المطروح ، والأفكار التي تحتاج إلى برهان عليها ، والتي تأتي في غير مناسبتها[٢] . وتُدرَس هنا أيضاً : المراوغات الفكرية ، والمقارنات ، والجدال ، والمغالطة ، والتناقض ، والإستدلال الاستنتاجي والاستقرائي ؛ وفي المعرفة اللفظية أو الشهادة حيث يحلَّل الكلام ، ومعنى الكلمة وإشاراتها إلى فرد أم إلى نوع وخلاف ذلك .

ويدرس الكتابُ الرابع الفعل الارادي ، والخطأ ، والتناسخ ، والأثمار الصالحة والطالحة للعمل الانساني ، والألم والانعتاق . ثم ينتقل إلى نظرية الغلط ونظرية الكل والأجزاء. أما الكتاب الخامس فيبحث في الإعتراضات اللاواقعية

---

(١) را . : رادا كرشنا وش . مذ ، ص ٤٥٦ .

(٢) نيايا شوترا ، كتاب ١ ، فصل ١١ .

ووسائل دحض حجج الخصوم .

٥ - نيايا - كوشومانيجالي :

بامتزاج النيايا مع الفيشيشيكا ، ظهرت مدرسة لاهوتية جديدة مَثَّلَتْها مؤلَّفات عدة أشهرها « كوشومانيجالي » التي وضعها أوديانا Udayana في حوالي منتصف القرن العاشر ب . م (الرابع الهجري) . تبحث « نيايا كوشومانيجالي » في أمور دينية تتوافق مع اليوغا وترى في الله روحاً متميزة كالأرواح البشرية التي هي مثله خالدة . إلا أن الله يختلف عن الأرواح بكونه وحده يحوز صفات العِلم المطلَق والقدرة الكلية ، وهذا مما يجعله المدبِّر الأعظم للكون . وليس هو ، بنظر هذه المعتقدات ، خالقاً للمادة .

٦ - نافيانيايا ، الـ « نيايا » الجديدة أو المنطق الجديد :

اهتمت نافيانيايا ، نيايا الجديدة (المنطق الجديد) بالمنطق فقط ؛ وأغفلت الموضوعات الفيزيائية والفلكية الموجودة في النيايا . وهكذا انصب المنطق الجديد على تعميق أجزاء البرهان المنطقي وتبويب طرائقه ، عبر مؤلفات غانجيشا في القرن الثالث عشر ، والشروحات التي قامت حولها في القرن الخامس عشر ؛ ثم في نتاج راغْهوناتها / Raghunatha (١٤٧٧ - ١٥٤٧)[١] .

---

(١) لا نمتلك في العربية معطيات وافية حول هذه النظريات المعرفية ؛ ومن السويّ أننا نوجه إليها الاهتمام والتحليل ، لكونها الأقرب إلى المذاهب الفلسفية المحضة أو إلى النظريات المعرفية المعروفة اليوم في الوعي الفلسفي المعاصر .

٦ ـ فيسيشيكا

١ ـ اهتمام بالنظر في الماهيات والمنطق :

اشتُقّ اسم هذه الفلسفة من الكلمة فيسيشا viçesha التي تعني الشِّيات الخصوصية للأشياء ، أي تلك الفروقات والخصائص الدقيقة التي تميّز شيئاً عن غيره . إنها كوسمولوجيا . وهي ، مثل النيايا ، تعالج المعطيات التي تبدو للوعي من وجهة نظر الوعي ذاته لها . وبذلك فهي تبدو بعيدةً نوعاً ما عن الفكر الهندي المألوف في معالجة الواقع والوجود، في النظر للأمور والقيم، في الاهتمام بالايماني والخلاص .

فيما بين القرن الثاني والقرن الرابع ب . م . ، برزت هذه الفلسفة في الوصايا والحِكَم المجموعة في كتاب عرف باسم فيسيشيكا شوترا منسوب إلى كَنادا Kanâda . ويُسمّى أيضاً : كنبهكشا ، كَنْبهوج . والأسماء الثلاثة تعني « آكِل الذرات » ، نسبةً إلى نظريته في الذرة .

كما عَرَضَها كتاب آخر هو : بدارتهادهارما شمغراها ، في القرن الميلادي الخامس ، من وضْع براشا شتابادا . أما الشروحات على تلك الحِكَم والأقوال المأثورة ، فقد كانت غزيرة كما هو مألوف في الفكر الهندي . قد يقال إنّ في تلك الفلسفة شيئاً من علم الفيزياء لكونها رَنَت لدارسة الطبيعة الظاهرة للأشياء المفردة ، أو الصفات المميزة لها . والحقيقة أنها لم تنصبّ على البحث في الظواهر بل في الماهيات وفي المنطق الذي أخذته عن النيايا . بعبارة ثانية ، ليس هذا المذهب مذهباً فيزيائياً صرفاً ؛ فهو يتعدّى ذلك .

٢ ـ الذرّات :

تُميز الفيسيشيكا ستّ مقولات (بدارتها) في الطبيعة ، أو ستة مواضيع للكلام أو للتجربة ، هي الجواهر (درفْيا / dravya) : وهي المكوّنات للطبيعة ؛ وتحوي التراب ، والنار ، والريح ، والماء ، والأثير ، والزمن ، والفضاء ، والنفس (أتمان) ، والعقل (ماناس) .

وهناك مكوّنات مادية للكون هي : التراب والماء ، والنار ، والهواء . وهي مركّبة من ذرات (أنو anu أو : بارامانو) تساوي الذرة الواحدة منها سدس أصغر حبة غبار منظورة ، أي انها الجُزيء الابتدائي الذي لا مجال لتصور ما هو أصغر منه ولا أدق . ويتم تكون الأجسام المادية بأن تتجمّع ذرة مع ثانية ، ثم مع ثالثة ؛ وهكذا هكذا . وذاك بفعل قوة غير منظورة ، وبدون الخضوع لسبب خارجي أو علة خالقة . وبالتالي فانها تخلد إذْ هي لا تفنى حتى عندما يعود الكون ـ دوريا ، كما رأينا ـ إلى مرحلة الانهدام واللاوجود . في تلك المرحلة التحلّلية للعالَم ، تكفّ فقط عن التمازج مع بعضها البعض ومن ثم يكون العالم غير منظور . الذرة ، في حدّ ذاتها ، لا ترى ؛ ولا امتداد لها . إنّ اتحادها مع مثيلاتها هو الذي يُخضِعها للنظر ويعطيها من ثم الامتداد والأبْعاد . كل شيء ، وفق هذه النظرة ، مكوَّن من ذرات ؛ ما عدا الفراغ .

٣ ـ الخصائص (غونا) :

هي صفات الجواهر . وعددها ستّ عشرة : المذاق ، والرائحة ، والملمس ، والشكل واللون ، والأعداد ، والأبعاد ، والاتصال والانفصال ، والوعي ، واللذة والألم ، والرغبة والنفور ، والجهد ، والفردية ، والغيرية واللاغيرية . وفيما بعد أُضيف إلى تلك الخصائص ثمانٍ أخرى هي : الدهارما وعكسها ، اللزوجة ، السيولة ، الخ . قد تتعدد الصفات في الجوهر الواحد ، وقد تتحول أو تُنقل ، أو تنشىء الواحدة منها الأخرى .

٤ ـ الأعمال (كارمان) :

وهي خمسة : الرفع ، والخفض ، والتقلص ، والتوسع ، والنقل .

٥ ـ العمومية :

وهي التوافق أو ما يبقى معاً وبشكلٍ أبدي بين عدة أشياء . إن النوع مثلا موجود يتميز بقيام صفات مشتركة بين الأفراد .

٦ ـ الخصوصية (الفيشيشا) :

هي التي تميِّز ، كما سبق القول ، شيئاً عن آخر .

٧ ـ الملازَمَة :

وهي العلاقة الضرورية والدائمة بين الأشياء التي تكون متصلة فيما بينها ؛ وتكون بمثابة الحاوي والمحتوى . وهكذا نقول : كذا أو كذا موجود في هذا أو ذاك الشيء ؛ أو نقول : هذه الصفة موجودة في ذلك الجوهر ، الجزء موجودٌ في الكل ، أو كعلاقة العلة بالمعلول .

٨ ـ اللاوجود (أَبْهافا / abhâva) :

هو أربعة أنواع : اللاوجود السابق أي الذي يكون قبل وجود الشيء أو ظهوره . الفناء أي زوال شيء كان موجوداً . اللاوجود المطلق ، وهو نفي لما لا يوجد أبداً . النَّفْيُ الضمني أي لا وجود شيء بالنسبة لآخر ، كأن نقول البقرة ليست حصاناً والحصان ليس بقرة .

٧ ـ اليوغا ، قراءة تاريخية

١ ـ النفس والجسد ، الجسم اللطيف والجسم الكثيف ، الكونداليني :

في التراث الهندي تعني كلمة « يوغا » فِعل الربْطِ والسيطرة والتحكّم . وهكذا فان الربط ، هنا ، يكون ربطاً إلى تقنية الخلاص التي تهدف إلى تحرير النفس من شهوات الجسد عن طريق الممارسات والسلوكات الروحية والجسدية . والمنطلّق فيها هو الإيمان بوجود مبدأ أزلي (اتمان : النفس) مشابهٍ للروح الكلية وموجود في كل فردٍ . هذا الجوهر هو بنوع من الأنواع ، في حالة المنفيّ ضمن عالم الوجود ، حيث حُكِم عليه أن يتجسد باستمرار وبلا نهاية ، متنقّلاً كالطير المهاجر من جسد إلى جسد . هذه النفس المبحِرة بالرغم منها في مركَبة الحياة تتوق إلى النزول منها ولكنها لا تستطيع ، لأنها بحكم امتناعها على الألم وبحكم سكونها وسدورها تتعالى عن كل مبادرة . مع ذلك فالنور المنبثق من النفس (الأتمان) هو النار المشتعلة في قلب كل كائن يتوصل في بعض الأحيان إلى تنوير الفكر الذي يقوم بدور السائق في العربة . والإنسان المستنير الذي يعي حالة التعاسة التي تحيق بنفسه يحاول جاهداً كبح جماح الخيول المربوطة بمركبته حتى يتوصل إلى إيقافها تماماً . وهذه فرصة نادرة ؛ لأن السباق لا ينتهي عادة حتى ولو تغيّرت العربة عند كل حياة جديدة : إنها فرصة تستغلها النفس لكي تتخلى نهائياً عن وضعها كمسافر مرغَم .

هنا يكمن كلُّ منهج اليوغا . ومنه نرى أيّ مكانةٍ مميزةٍ تعطى للنفس البشرية . والتمارين الجسدية ليس لها قيمة ضمن هذا المنظور إلا بمقدار ما تعطي

للفكر كمال قدرته[1] . وظلت اليوغا حكراً على الذين يتلقونها على يد معلم عارف (غورو)[2] خلال مرحلة تنشئةٍ معيّنة ، إلى أن عرضها بصورة منهجية باتنجالي في « اليوغا ـ سوسترا » (بتاريخ غير موثوق هو القرن الرابع قبل الميلاد) . وبعده أخذ الشراح يفسرونها ، وأشهر هذه الشروحات ما ورد في البهاغافاد جيتا (القرن الرابع أيضاً) وفي الأوبانيشاد . ومن ضمن الشروط المطلوبة ، هناك لائحة طويلة بالأعمال التي يجب الالتزام بها كالعفة ، واللامبالاة والصدق . . . وعندما تصبح هذه الفضائل متأصلة يبدأ المريد في دراسة اليوغا بالذات . فيتعلم حبْس النَفَس ، والتحكّم به وتثبيت الانتباه[3] .

وبعد أن يكون قد اختار الوضع الجسدي الملائم له ، من بين عدة أوضاع ممكنة ، يتعلّم بذات الوقت كيف ينقطع عن العالم الخارجي بواسطة تمرين « إماتة الحواس » . وبعدها يأتي دور ممارسة التأمّل الذي يحرّر النفس من وجودها المشروط[4] . هذه المراحل المتنوعة لا تُفهم إلاّ من خلال مذهب الجسد اللطيف الذي هو في « الجسد الكثيف » المحسوس . وهكذا يُسْتخدمُ حَبْسُ النَفَس (براناما يا) لتمكين البورانا (روح الحياة) من الوصول إلى المركز (الشكرا أو الدولاب) الكائن في أسفل الجسم اللطيف وحيث ترقد قدرة ليست عند الإنسان العادي إلا مفترضة الوجودِ (انها تُشَبَّهُ بالحية الأنثى الراقدة) . هذه القدرة (كونداليني) الملتفّة المحقّقة الوجود (الموقَظة بفضل النَفَس) تنشط ثم تصعد يهديها الفكرُ خلال طقوس التأمل تدريجياً من مركز إلى مركز (شكرا) حتى تصل

---

(١) يُشار إلى أنّ النفس عند اليوغيين هي نفس فئة مميزة من البشر تحاول عن طريق اليوغا التوصل إلى الخلاص . في حين أن النفس في التصوف الإسلامي هي نفس كل فرد أو مخلوقٍ بشري على الأرض . والآيات القرآنية بهذا الشأن متعددة وواضحة ؛
وطريق الخلاص غير شاق لأنه غير مقرون بالتخلي عن الأهل والعشيرة ، وعن المال والولد ، كما هو الحال في المريد اليوغي .

(٢) الشيخ عند الصوفيين .

(٣) والصلاة عند الصوفي تقتضي عدم السهو عن ذكر الله : « ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون . . . » . والحضور الصوفي معروف إذ يقوم على دوام الانشغال إلى أن يتم الإتصال .

(٤) يروي ابن خلدون أن الخليفة عمر كان يؤمُّ الناس يوم حروب فتح فارس وانه تحرر من الوجود المشروط فخاطب الجند من المسجد في المدينة المنورة ، وسمعه هؤلاء . . . قال عمر : يا سارية الجبل .

إلى قمة الجسد اللطيف حيث تتحد بالنفس الكونية (الروح / أتمان) . وعرْس الأتمان بالكونداليني ، والذي يشبه عرس شيفا بعروسه بارفاتي ، يُحْدِث في الشخص انتقالاً خيميائياً يوصف بعدها بانه التحرير في الحياة (جيفان ـ موكتا) .

وكان من الممكن التعرف من خلال القدرة الأنثوية شاكتي باتحادها مع المبدأ الذكري (بوروشا) أو الأتمان ، على تأثير طنطري يُحَسُّ بصورةٍ خاصة في الأوبانيشاد وفي الكتب التي تُعالِج الهاتا يوغا (يوغا القوة) والتي صدرت في القرن العاشر الميلادي . إلا أنّ كل المدارس الفكرية الهندوسية تقريباً قد اهتمت باليوغا ونقلت عنها ، بعد أن أضفت طابعها الخاص على ما نقلته . نذكر على سبيل المثال ، من بين المعلمين المعاصرين ، فيفيكا ناندا (صاحب المذهب اليوغي المتأثر جداً بالبهاكتي ، وشري أوروبندو ومذهبه المتكامل يدمج تعاليم باتنجاري بتعاليم شانكارا) . ويمكن القول أنه منذ عشرة قرون ، تقريباً ، لم يخلُ أيّ قطاعٍ يُعنى بالثقافة الهندوسية من أثرٍ لليوغا عليه ؛ هذا فضلاً عن الإهتمام الذي يوليه العالَم لليوغا منذ مطلع القرن العشرين .

٢ ـ لمحة تاريخية ، اليوغا والخيل والعربة والحوذي :

ظهرت كلمة يوغا في أقدم المستندات والوثائق الأدبية المتوفرة عن الثقافة الهندية ، أي في الأناشيد الفيدية كما مَرّ معنا . والكلمة تعبّر ، بلغة الحرب ، عن عملية ربط الخيول الجامحة بعربة الحرب لملِكٍ أو إله ؛ مع ما يقتضيه ذلك من صعوبة المهمة على نقص المعدات ، ومن دهشة من النتيجة المحققة بفضل الجياد الحسنة الرباط والقيد ، إذْ تعطي هذه أفضل ما عندها الخ . وتعتبر اليوغا في الهند وباستمرار ، تقنية نبيلة ؛ ومثقفة وذات شأن : ولهذا فهي تُحْصَر بنخبة من العارفين[١] . ذاك أن حقيقة اليوغا تظل مكتومة ، ويجب عدم نشرها . وشيفا يخصّ بها المريد الكامل الذي تحوله اليوغا إلى خزانة جديرة بالحِلى الأجمل .

وفي النصوص النثرية من كُتب الفيدا يتسع أمامنا معنى الكلمة . فكلمة

(١) النخبة ، الأصفياء ، العارفون بالله ، أهل « النور الذي يقذفه الله في القلب » ؛ كلها تعابير تبدو وكأنها مشتركة بين الصوفيين واليوغيين .

يوغا تصبح نهجر أو وَصْفَةً مهما كان حقل تطبيقها . ذلك هو المدلول الذي تحتفظ به الكلمة باللغة السنسكريتية الكلاسيكية حيث تطلق على أيّ عِلمٍ أو ميدان . ورغم ذلك فالسيكولوجيا الخُلقية والفكرية والدينية هي التي توصف بأنها يوغا ، بما فيها التمارين الروحية والجسدية الموجَّهة للحصول على الخير الروحي . وهذه الأخيرة تشكّل اليوغا الأَمْيز (الراجا يوغا) التي هي المعادل الهندي للفن الملوكي عند أصحاب الكيمياء الغربيين . والتشبيه يصلح بمقدار ما أنّ اليوغا هي أيضاً خيمياء لأنها تهدف إلى تطهير الفرد حتى يستطيع الخروج من عالم الحدث وترك التعددية لكي يدرك الوحدة الجوهرية وينصهر فيها . بهذا المعنى الخاص جداً ظهرت اليوغا لأول مرة في الأوبانيشاد ، وفي البهاغافادجيتا . ولا غروَ ، فالمُسَلّم به هو أنّ اليوغا أقدم من ذلك ؛ وبشهادة النصوص بالذات . فضلاً عن ذلك ، يتجلى مما نعرفه عن النهج الذي اتبعه مهافيرا ، مؤسس الجائينية ، وبوذا ، أن هاتين الشخصيتين وغيرهما من الأشخاص الذين لم تصل أسماؤهم ، قد مارسوا يوغا شبيهة جداً بالتراث الكلاسيكي المتّبع .

٣ ـ النصوص ، المركبة ، المسافر المرغَم :

تتنوع النصوصُ الأساسية ، التي تتعرض لجوهر العقيدة ، بتنوع مصدرها : فمنها المنزَلة من لدُن الآلهة (مِثل : البهاغافادجيتا والأوبانيشاد) ؛ ومنها ما هو من صنع اليوغيين الكبار مثل الفيراند سمهيتا . وظهرت اليوغا لأول مرة كعلم قائم بذاته في بعض الأوبانيشاد الأقدم (حوالي القرن الثامن قبل المسيح) وهدفها ، كما سبق ، تحرير النفس من عذابات الإنتقال أو التناسخ . في هذه التقنية يبدو الإنسان ككيان مؤلف من ثلاثة عناصر تشبه العربة المتحركة : الجسد يُشبه المركبة التي تجرها الخيول (وهي أعضاء الإدارك والعمل) يقودها حوذي (مانا) هو الفكر (العقل) ؛ والنفس المنتقلة في هذه المركبة ، تتعذب بمخاطر سفرة لم ترغبها وليس لها عليها أي سلطان . في هذه الحالة ، تبدو اليوغا كأسلوب يمكّن الفكر من فهم تعاسة المسافر ، وبالتالي من إيقاف مسار المركبة حتى تستطيع النفس تركَها . هذا الخروج من عالم الأحداث يشكّل الخلاص (التحرر أو الإنعتاق) الذي يهفو إليه قلب كلّ حكيم . وهناك رموز أخرى استعمِلت في الأوبانيشاد المتأخرة (القرن الأول الميلادي) وكلها تُبرز فضائل

اليوغا . نذكر منها رمز الطائر المهاجر (همشا) ؛ وفيه أنّ النفس ، وقد اضطرت إلي التجسّد أبداً في أجسام حية ، أصبحت أسيرة الجسد الذي تسكن فيه ؛ حالها كحال الطائر المهاجر الذي وقع في شباك القناص . ومهمة اليوغا ، في منطق هذه الاستعارة ، هي أن تكون السكين الذي يقطع حبال الوجود ليمكّن الطير من الهرب النهائي . إن نفس المريد بعد أن تتحرر من الروابط الشهواتية بفضل سكين اليوغا ، تتحرر إلى الأبد من سجن السمسارا .

وهناك أشكال واستعارات أخرى يُعبَّر بها عن العقيدة السرية . ولكن المسعى واحد والغاية واحدة ليست هي الموت ، لأن الموت هو المصير البعيد . وإنما الغاية هي الخروج من عالم الأحداث ، والإنتقال من العرَض إلى الجوهر أي العودة إلى المطلق . تكون النفس في حالة عزلةٍ كاملة ؛ إذا تحررت من تعددية الوجود فانها تحقّق ذاتها باتحادها بمبدأها الكوني (بورشا أو برهمان) . في بعض الأحيان ، يصطبغ هذا البرنامج بالصبغة الدينية ، كما هو الحال في البهاغافادجيتا . وفيها يعلِّم كرِشْنا أنه هو النفس الكلية[1] ، وبها تتشبه النفوس الفردية . وعندها ، يكون الأسلوب الأفضل الاخلاص للسيد . هذا الأسلوب يمارس لا كواجب ، بل كسلسلةٍ من التمارين الروحية وتحمل اسم باكتي

---

(١) كثرة من الفلسفات الهندية ظلت شبه مدفونة في الهند وجوارها إلى أن جاء الغربيون إلى مناطق جنوبي آسيا في القرن السادس عشر وما بعده . والسؤال الملح ، لماذا تكتم الهنود تقريباً على بعض فلسفاتهم وما يزالون . لماذا لا يريدونها كونية ويفضلون حصرها بخاصة الخاصة . ان بداثية وسائل النقل المواصلات والاتصالات لم تمنع المسيحية ولا الاسلام من الانتشار وبسرعة فائقة عبر العالم القديم .

تعددية المناهج اليوغية وتنوعها ينفيان عن اليوغا إصابتها بالعقم أو بالتحجر . ولكن الفلسفة الهندية إجمالاً ظلت ضمن حدود شبه القارة الهندية . والديانة اليهودية ذات المستقى الفرعوني ظلت محصورة جغرافيا لولا السبي والتشتيت المتكررين ؛ وما تزال مغلقة عنصرياً .

لماذا لم تنزع اليهودية نحو المسكونية كما فعلت النصرانية وبعدها الإسلام . إن اليهودية ترعرعت في الأرض الفرعونية ، وانتشرت ضمن حدود ضيقة ، ولم يبغ بناتها الأولون تعميمها ، حالهم في ذلك ، كحال مؤسسي اليوغا . وإذا كانت اليهودية ديانة شرقية ، فهي مادية خالصة بعكس المسيحية الروحانية ، القريبة في روحانيتها من الفلسفة الهندية ، وبعكس الإسلام . علماً بأن في الطقوس الصوفية المسيحية والإسلامية الكثير مما يتوافق مع اليوغا : كالتقشف ، ونبذ الدنيا ، وتعميق النظر إلى الذات وفي الذات ، والتسامي نحو الأعلى ، ومحاولة التخلص من الخطيئة ، ومن العذاب .

يوغا : التبتّل الخاشع(*) ، وتهدف بدورها إلى التحرر . وبعض النصوص المشابهة تدعو إلى الإيمان بفيشنو أو بشيفا بصفته « اليوغي الكبير » . وأخيراً تدعو بعضُ النصوص المشابهة الطانْطرية (tantrique) إلى الإخلاص للآله لاكْشْمي (Lakshmi) .

ومع ذلك لا بد من التذكير بأنّ الباكتي يوغا ليست إلا شكلاً من أشكال اليوغا ، وليست هي اليوغا الأميز . ولمعرفة هذه التقنية لا بد من العودة إلى أعمال بتنجالي أي اليوغا سوترا . وقد أوْلتها اليوغا سوترا اهتماماً كثيراً بحيث أمكن فهمها إلى حد ما . وتأليف السوترا في القرن الرابع قبل المسيح يدل على توجهها لكي تصبح مدرسة فلسفية . وكل واحدة من السوترا اتخذت ركيزة لمدرسة من هذه المدارس (دارسانا) المستقلة[1] .وليس من السهل فهم المؤلفات المختلفة لشرح هذه المدارس أو الفلسفات لأنها تمثّل تقنيات معقّدةً قد يستحيل فهمها تقريباً بدون العودة إلى المعلمين الذين كانوا يحمِلون التراث ويتناقلونه في الهند (وما يزالون) .

٤ ـ اليوغاوية والشيفاوية ، اليوغا في الفيدا :

جرت محاولات متنوعة لتحديد ما كان يمكن أن يكون عليه تاريخ اليوغا بعد اكتشاف أختام فخارية مشوّية ، في موهَنْجو دارو ، تحمل رسْم شخصٍ جالس « متربِّعاً » ويبدو متأملاً . استنتج البعض ، متسرعين ربما ، أنّ حضارةً الهندوس (الألف الرابع والألف الثالث قبل الميلاد) هي مهد اليوغا . يضاف إلى ذلك أنه إذا ثبت أنّ الشخص المذكور هو ، في الواقع ، « شيفا » الأزلي ، لحصلنا على شهادة تاريخية تدلّ على التضامن الثابت القائم بين الشيفاوية واليوغاوية (اليوغية) . ولكن لا شيء ثابتاً في هذا المجال ، لأن الكتابة على أختام الهندوس لم تُفَكَّ رموزها بعد . ومن جهة أخرى ، لا يبدو أن الشعوب الهندية الأوروبية الأقدم قد جهلت الممارسات التي من هذا النوع . وتشير كتب الفيدا في أجزائها الأقدم إلى نسّاك ملتحَين يمارسون الاماتات المدهشة (العزلة ، الصوم ، التقشف) بقصد التوصل إلى نمط من المعرفة الداخلية لا يرقى إليها عامة الناس .

(*) باكْتي أو ، على الأصح ، بهاكْتي :(الورع ، المحبة .

(١) را : أعلاه ، الأقسام السابقة .

ورُؤى الحكماء (الريشي) تحصل بفضل وسائل تشبه كثيراً ، حسب ما أمكن معرفته ، القدرات العجائبية التي تحققها ممارسات اليوغا . وأخيراً جرت بحوث لتقريب اليوغا من الشامانية (عبادة الطبيعة والقوى الخفية) التي يمارسها السحرة السيبيريون ؛ ولكن يبدو جلياً أنّ التأثير قد تم في الإتجاه الآخر . ذلك أنّ البودية هي التي نشرت بعض تعاليم الهند في شمالي آسيا .

واليوم يفضل المختصون القول بأن اليوغا الهندية ليست إلا وجهاً خاصاً من مجموعة الممارسات والمذاهب التي عمت العالم في بداية عصر المعادن . وهي ، كما سبق أن حلّلنا وأن رأينا ، تهدف إلى خلاص الفرد (لا الجماعة) عن طريق تعلم حقيقة ذاتية (ليست خارجية) بفضل ممارسات جسدية وعقلية ، وهي تُجْمعٌ كلها على التركيز على الإرادة كعامل إساسي من أجل التقدم الروحي . من هنا نفهم لماذا وكيف أنّ هذا العلم ظل خفياً ومحصوراً بعارفين منتخبين ومصطفين ؛ ذلك أنه يتطلب من المريد رفض الطقوس العادية والمعتقدات الموروثة . تكثُر النصوص الهندية التي تُرى فيها الآلهة غاضبةً من القدرة التي يتوصّل إليها هذا اليوغي أو ذاك . وفي النهاية ، عندما يتوصل اليوغي إلى هدفه الأسمى ، فانه يتجاوز تماما كل خطط الوجود ، حتى تلك التي تتواجد فيها الآلهة . وكما أوردت اليوغا تاتفا أو بانيشاد (٦ ـ ١) : « البعض يتلمس سبيله في ممارسة الطقوس كما تعلّمها الفيدا ، وهم يقعون جهلاً في أحابيل الطقوسية . فلا العالِم بالطقوس ، ولا الآلهة نفسها تستطيع معرفة الحقيقة المستعصية على الوصف ؛ إذْ كيف يمكن للكتابات المقدّسة أن تصف هذا الشكل الأسمى الذي لا تستطيع غير النفس إداركه ؟ »

فيما بعد ، وبتاريخ لاحق ، اتضح التطور بشكل أفضل . فبفضل الشهادات البعيدة القديمة عن التراث الهندي (روايات المسافرين اليونان ، والصينيين ، ثم الأوروبيين ، والنصوص البوذية) تمت معرفة حال اليوغا في تاريخ وضع المؤلفات التي تعالج تراثها الكلاسيكي (من القرن الرابع قبل المسيح حتى القرن الحادي عشر بعده) . تتضمن تلك المؤلفات وصفا للممارسات البطولية او المدهشة (اوضاع بهلوانية ، معاجز خارقة ، اماتات عجيبة ، انتحارات عمدية) أو المنظمة والدقيقة ، سعيا وراء غاية روحانية تميّزها عن الألاعيب والشطارات التي يقوم بها سحرة الأسواق والمشعوذون . وفيما بعد ، عندما حل الإسلام والنصرانية في الهند ، اتجهت اليوغا ، مع احتفاظها بذاتيتها

(وخصوصاً بميزتها العجائبية) ، نحو الروحانية . فالبحث عن القدرات الخارقة ، رغم التأكيد عليه من قبل باتِنجالي (الفصل الثالث من يوغا سوترا مخصص لها) ، أصبح ثانوياً . بل ذهب البعض إلى القول بأنّ هذه القدرات الخارقة مفسِدة ، لأن يُخشى فيها على اليوغي من أن يسترسِل في ممارستها ؛ وينسى أنها ليست إلا مراحل على طريق الخلاص . عندها تم التركيز على التعليم الماورائي (أو الديني بحسب رأي بعض المدارس) كما يتجلى ذلك مثلاً من خلال أعمال المعلّمين المعاصرين أمثال : فيفيكانندا أو أوروبندو . . . ومع ذلك ، يقتضي التنبيه هنا أنه حتى عند هذين تظل اليوغا أصيلةً مستقلة ، خصوصاً فيما يتعلق بتصورها لطبيعة الكائن البشري ، وفيما يتعلق بالأسلوب الواجب انتهاجه للإنتقال به انتقالاً جذرياً .

٥ - ترابط الوعي والممارسة أو النظري والعملي داخل العقيدة اليوغاوية :

لا تُفهم ممارسات اليوغا ، على بساطتها الظاهرية ، إلاّ إذا نظرنا إلى مجمل العقيدة التي تقول بها . وفي هذا المجال ، وأكثر من أي مجال آخر ، ترتبط الممارسة بالنظرية ارتباطاً وثيقاً .

أ / النفس والجسد : رأينا أعلاه موقع النفس (أتمان) من الجسد . انها غريبة عنه ، غربة المسافر عن هيكل العربة ومحركها رغم اضطراره إلى ركوبها . ومع ذلك فالعلاقة بين الجسد والنفس علاقة متمرتبة : فالنفس ذات ، والجسد شيء ؛ إنها أبدية وليست خالدة في حين أنه هزيل ضعيف معرَّض للتلف . وهي واحد في حين أنه متعدد (لا في مكوناته فقط بل وأيضاً في تعدد الأجساد التي تَحلّ بها نفس واحدة بصورة متتالية) . وأخيراً انها نُورٌ وذكاءٌ وحياةٌ ، في حين أنه لا يعدو أنْ يكون إلا كثافة ، وجهلاً وموتاً (الجسم يحيا من الداخل عن طريق النفس التي تهديه وتدفئه طوال الحياة ، كما لو كانت الشمس جاثمة في القلب) . والغريب العجيب أن هذه القوة المطلَقة لا تستطيع تحرير ذاتها ؛ ذلك أنها لا مبالاة وسكون وتأمل ، في حين أنّ الجسد حركة واضطراب وضياع . وبصدد هذه المشكلة، مشكلة علاقات النفس بالروح (إن وجود النفس بكل ميزاتها وبوضعها كسجينة يعتبر شراً في ذاته) ، تقدم الهندوسية حلاً أصيلاً : إن الفكر

حين يقوم بدور سائق العربة إنما يقف عند ملتقى حقيقتَيْن أصيلتين ، ويساهم في الأولى وفي الثانية . فمن الجسد يأخذ الفكر (المانس ، الماناس ، النفس ، الروح بالمعنى البشري للكلمة) خاصيةَ الهلاك والتضاعف والنشاط . لقد كان من السهل على الهنود بهذا الصدد أن يلاحظوا أنّ الفكر لا يتوقف عن العمل مطلقاً ، حتى خلال النوم ، وأنّ النفس تتأثر على أثر تصرف خارجي مادي (ضربة على الرأس ، تناول مشروبات روحية ، الخ) . واستنتجوا أنّ النفس تتأثر تماماً بمحيطها (وعلى هذا لا تحفظ الذاكرة إلا ما تدركه النفس ، أو تتصوره) . وربما بسبب هذه التبعية فهي لا تعيش بعد الجسد .

ومع ذلك فالنفس تستطيع حمل الجسد على التصرف بما يؤذيه ، كما في الانتحار حيث يقوم الجسد بناءً على أمر النفس (ماناس) بالقضاء على ذاته . وفي هذا شيءٌ يبدو أبعد من مجرد الضرورات الميكانيكية للوجود ؛ وبهذا الشأن تفيد النصوص اليوغيةُ المذهبيـة بأنّ الفكر البشري قادر ، ضمن بعض الشروط ، على أن يعي الوجود الصامت للروح ، وأن يعكس نورها . وأحياناً يُعطى اسمٌ خاص لهذه القدرة . والفكرة التي تختلف نوعاً ما عن النفس تسمى « بودهي » ، الذكاء . ولكن الشائع أنّ البودهي ما هي إلا حالة من حالات النفس بالذات . ولتفسير هذا التساؤل : « لماذا يقتصر هذا الوعي على أناس دون أناس » ؟ يُلجأ عادة إلى نظرية التناسخ أو السمسارا التي تقول بأن الفرد منذ ولادته يرث كل الأعمال التي قام بها طيلة سلسلة الحيوات التي سبقت حياته (نظرية الكرمان) . فاذا كانت الحصيلة سلبيةً فانّ الفكر المضلَّل بالشهوات الجسدية يكون غير قادر ؛ هذا ، على عكس النور الذي ينبثق عن الاتمان . أما إذا كانت الحصيلة إيجابية ، فالهداية ممكنة . وهذا النور يأتي بشكل إلهام يحفّز على السلوك (الصراط)المستقيم (طريق الخلاص) أو بشكل وعي (لحالة النفس البائسة) أو بشكل إرادة . . . الخ) ؛ وهو يقترن بالقوة اللازمة التي تُعين على إنجاز العمل الشاق . إن حريـة الاختيار ، كما رأينا في المذاهب أو المدارس كلها ، غير معروفة في الهندوسية التي تصر على أن كل سلوك محدد من قِبَل الكارْمان [الكرْمان] .

ب / الجسد اللطيف : النفس (الماناس) إذَنْ هي التي تتحمّل مباشرة مسؤولية العمل المحقّق . فكيف تستطيع أن تمارِس هذا العمل ؟ هنا يقول الهندوس إنه إلى جانب الجسد المنظور الكثيف الذي يضم الهيكل واللحم وأعضاء

الإدراك والعمل توجد مجموعة من البنى غير المرئية عادة تتبطَّن الجسم الكثيف ، وتسمى بالتالي « الجسم اللطيف » . وهنا يقال بوجود شبكة من وسائل الإتصال تتيح لمختلف الطاقات أن تتجول بشكل غير ملحوظ تدعيماً للجوهر الحي وإحياء له وتغذيةً (أي إمداده بشيء من النور الأزلي أي من الروح التي تماثل الجوهر المطلق) . هذه السبل تسمى « نادي » أو النهر ، وعددها كبير جداً (إثنان وسبعون ألفاً) ؟ وبالتالي يجب أن لا نخلطها بالعروق والشرايين (على الرغم من أن الدم وظيفته إنعاش الجسم) ولا بالمجاري التنفّسية (علماً بأن وظيفة النادي الأولى هي نقل النسَمات) ، ولا بالامعاء (على الرغم من أن الهضم يتم بفضل النسمات التي تمر عبر النادي بحسب المذهب الشائع في معظم نصوص اليوغا) .

ويلتصق الجسم اللطيف بالجسم الكثيف حتى ليمكن أن لا نرى فيه إلا المثال العادي للحقائق الفيزيولوجية غير المعروفة تماماً . ومع ذلك ، كان الأطباء الهنود على معرفة واضحة بتكوين الجسد بحيث لم تَلتبِس عليهم مختلف أنواع (المجاري) فلحظوها في مجسَّم مقطَّع . وكانوا يستعملون لغةً تتوافق مع هذه الفوارق بحيث أنه لم تُشْكِل عليهم تسمية الأعصاب والشرايين والامعاء . في الواقع إنّ الجسم اللطيف يشبه ببساطةٍ الجسمَ الكثيف ولكنه ليس إياه . وعلى هذا ، عندما تتكلم الأوبانيشاد عن القلب ، يخيل أنها تَذْكُر العضلَ المجوَّف الكائن في الصدر ، الخ . . ولكن سرعان ما يتبين أن المقصود شيء آخر إذ يجري الكلام حول النور داخل القلب ، أو عن الشعلة التي تحترق داخله باستمرار ؛ وأحياناً يجري الكلام عن زهرة اللوتس ذات البرعم الذي تعمل التمارينُ اليوغيةُ على تفتيحه .

ويصدق هذا أيضاً في ما يتعلق بالمذهب حول النَّسَمات . فمجرد إيراد هذه الكلمة بالجمع يدل على أن المقصود يتجاوز مجرد التنفّس . وتذكُر النصوص أن النسَمات خمس : كميات الهواء الداخلة ، التي تتميّز عن كمية الهواء الخارجة ؛ ثم هناك الهواء المنتشر، والهواء المرفوع ، والهواء المجموع . هذه « الهواءات » كما تسمى ،تشبَّه بالآلهة التي تلعب دوراً ناشطاً في الوظائف الحيوية . فكما أن الجسم الكثيف يتغذى ويحيا بفضل التنفس ، فان الجسم اللطيف ينتعش بالنسمات الخمس . وتلك الآلهة تتمنى أن تلعب دوراً أكبر بكثير ، شرط أن يعي الفرد وجود ما يوجه نشاطها نحو هدفٍ ملائم لمستواها . وبفضل اليوغا فهي مستعدة

للمساعدة في الإنتقال الروحي الذي يُحوّل الإنسان العادي من أسير روابط السمسارا إلى انسان محرَّر ، أي إلى فردٍ لا تعود نفسه إلى التجسد ثانية أو تكراراً .

ج / **الكونداليني** ، جغرافيا رمزية ، الأنهار الرمزية ، الحيّة : هناك العديد من الأنهار (نادي) تروي الجسم اللطيف ؛ ثلاثة منها تسترعي الانتباه : الأول يمتد من أسفل الجذع حتى الرأس ، كما يفعل العمود الفقري ؛ أمّا النهران الآخران فيتعانقان حوله ، وهذان الأخيران يُسمّيان : أيْدا ، وبنغالا . الأول أصفر ، ويعطي نوراً يشبه نور القمر ، ويلعب دور نهر الغانج في هذه الجغرافية الرمزية . والثاني أحمر ، ويَلمع كالشمس ويماثل الليمونة ، وهو النهر الرافد الأيمن لنهر الغانج . أما النهر المركزي فيحمل اسم سوسومْنا (Susumna) ؛ لونه أبيض ، ويلمع كاللؤلؤ . إنه « سراسفاني » المساعِد لنهر الأندوس وهو نهر الجنة . يلتقي أيْدا ببنغالا ستّ مرات على السوسومْنا . وكل نقطة التقاء تسمى شكرا أو دولاب (دائرة) . كما أنّ هناك دائرة سابعة هي غير الست المذكورة . ووظيفة أيدا وبنغالا أن يقودا النسمات حتى قاعدة نهر اللؤلؤ حيث تكمن نار نصف مطفأة . وبفضل اليوغا تحيا شعلة نار القاعدة فتوقظ الكونداليني ، وهي طاقة عجيبة تشبه حية أنثى ملتفة عند أسفل الجذع : الطاقة الملتفة ، كقوة إلهية تشع ؛ وهي تشبه جذع نبتة اللوتس . وهي كحيّة ملتفةٍ على نفسها ، تمسك بذنبها في فمها وترقد بهدوء في منتصف القاعدة . « وطاقة الحية إذا أوقِظت تَنتصِب وهي تصفّر ، ثم تأخذ في الصعود في السوسومْنا نحو أعلى الرأس . وفي كل مرة تلتقي بأحد الحلقات (العُقد ،شكرا) فانها تحذفها أو تقطعها ، وبالتالي تُزهر براعم اللوتس الموجودة تحت كل العقد . تقع هذه المراكز المختلفة في بعض النقاط المهمة من الجسد اللطيف : في منطقة المخرج يوجد المولادهار (قاعدة الأساس) ، ومنه تنطلق القنوات الثلاث ؛ ثم السفادهيستانا (أساس الفرد) ، ويقع بقرب أعضاء الجنس ؛ ثم المانيسورا (مدينة الجواهر) ، وتتوافق مع السرة ؛ ثم (أناهاتا) أو الطنبور الذي لم يُضرب وهو عند مستوى القلب ؛ وأخيراً (فيزوها) أو النقي ويقع عند مستوى البلعوم ؛ و(الآجنا) أو القيادة ويقع على مستوى الجبهة حيث تتلاقى القنوات الثلاث لآخر مرة . والشكرا الأخيرة ، أو البرهما شكرا ، تشبه نبتة اللوتس ذات الألف ورقة ، تحتل أعلى

مكان الرأس . وبعض النصوص تضعها فوق الرأس تماماً كأنها عصفور فاتح جناحيه ينبعث منه الشعاع . وتشكّل فتحة الشكرا صعوداً روحياً ، وهي ذات ستة مراحل ضرورية ، والسابعة والأخيرة هي التي تسمح بفتح باب تحرير النفس المأسورة . وفي كل مرة توجد مشابهة مع عناصر كونية وفقاً للترتيب التالي : الأرض ، الماء ، النار ، الهواء ، الأثير ، العقل الكوني أو البرهمان . كما تتجانس مع الآلهة : براهما ، شيفا ، فيشنو ، آغني . . . وفي كل من هذه المراكز يرى المريد ، كلما فتحت الكونداليني إحداها ، صوراً رمزية وفقاً للترتيب التالي : مربّع ، نصف دائرة ، مثلث ، « خاتم سليمان » ، دائرة ؛ كما توجد أيضاً ألوان عديدة : أحمر ، برتقالي ، أزرق ، ذهبي . . . وعلى ورقات اللوتس المتفتّحة تُدوَّن حروف الالفباء السنسكريتية .

هنا نجد شيئاً آخر يختلف تماماً عن صورة الدفق العصبي المتصل بالحبل الشوكي وبالضفائر العصبية . ونعيد القول بأنّ اليوغا تشبه الخيمياء ، وتَستعمل الرموزَ المأخوذة عن الحقائق الواقعية الملحوظة ، وتتم وفق عمليات تشبه تلك التي يقوم بها أيّ انسان عادي ؛ ولكنها تَستنتج المعنى وتنقله إلى خارج عالم المحسوس . وبهذا الثمن فقط يستطيع الفرد أن يتحول فعلاً ، وبشكل جذري ، حتى أنه يتخلص نهائياً من مقتضيات الوجود الواقعي .

٦ ـ الفضائل ، التقنيات ، الفيزيولوجيا الهندية :

يحيط الغموض ذاتُه الممارسات التي تعطي لليوغا وجهاً أصيلاً يميّزها عن بقية التيارات الفكرية الهندوسية . إذ عن طريق الحركات (الوقوف باستقامة ، التنفّس ببطء) يُهدَف إلى التوصل إلى تحويل الشخص البشري . وهنا أيضاً تؤثر الحركات المنفذة على هذا الشكل في صعيد آخر : إنها تؤثر في قوى كونية ، هي القوى التي يسبح فيها الجسم اللطيف .

أ / الشروط الأولية ، ممارسة الفضائل : يُلحظ هذا لأول وهلة من خلال المنع الذي يلقى على الراغب بممارسة اليوغا دون التدرّب على يد أستاذ مؤهَّل . إذْ لا يعطى الاذن بالممارسة إلا لذاك الذي يتقيد بالشروط ، لأنّ اليوغا ليست درباً سهلاً . وفي جميع الأحوال ، يتوجب على المريد أن يتخلى عن هذا العالم . وفي الهند حيث واجب الانتساب العائلي والعرقي شامل وأساسي ، يبدو التخلي عملاً

مأسوياً لأنه يقتضي ترك الطائفة ، ورفْضَ الممارسات الدينية الطقوسية العائلية . في حين ينظر المجتمع إلى هذا التخلّي على أنه ذنب لا يغتفر ، ويحكُم على المتخلّي بأن يولَد في ظروف أكثر انحطاطاً ، أي في الأسفل من درجات المجتمع . وهكذا يفقد الانسان حظه بأن يولد في جسد هندي من طائفة صالحة . ويجب إذاً ، وقبل كل شيء ، الايمانُ بالحصول على الخلاص عن طريق اليوغا حتى يتجرأ الإنسان على التخلي عن ماضيه . ويمكننا تصور الهلع الذي ينتاب ذلك الشخص الذي يقوم بمثل تلك المخاطرة دون أن يكون على يقين من الوصول إلى غايته التي هي الخلاص . إذ لا يكفي القيامُ بممارسات اليوغا لضمان النجاح . وبعد التخلي عن الممتلكات والعائلة والمركزِ العائلي يوضع المريد تحت التجْربة باشراف معلِّم . ثم إذا بدا أنه أهل لذلك أُعطِيَ كلمة السّر (التعليم) ؛ وعندها يَبدأ التدريب ويقوم التلميذ باجتياز المراحل الثماني التي توصِله إلى الهدف المنشود . تقسم اليوغا سوتراالبرنامج إلى ثمانية فصول أو مراتب يجب اجتيازها للوصول إلى الخلاص ، تدرّجاً من الأبطأ إلى الأصعب . وفي الواقع ، يقسم المعلمون التعليم إلى ثلاث مراحل للحصول على الشروط السيكولوجية التي من شأنها أن تساعد على تقبل المذهب تقبلاً كاملاً ، ثم على الأوضاع الجسدية المعيَّنة وحبْس النفس . وكلها تساعد المريد على وعي جسده اللطيف ، وبالتالي على استخدام الطاقات الكامنة فيه . أخيراً ، يمارس المبتدىء الأعمال الأصعب الخاصة باليوغا مثل التأمل العميق وصعود الكونداليني .

وكما يبدو ، تقع المجموعة الأولى ضمن فئة الشروط الأولية أي تسمية الضوابط والأوامر . ويضع هنا بتنجالي ممارسة الفضائل مثل الإمتناع عن الاضرار بالغير ، والشرف والصدق والعفة ، والكرم والإحسان ، ونظافة الجسم والنفس ، والصفاء والميل إلى التقشف ، والحماس للدرس اليوغي ثم التبتل . وكل معلم يلون تعليمه بحسب رأيه . فبعض المعلمين يرى في فضيلة التبتل تمريناً أفضل من أجل حصر الذهن ، في حين يرى معلم آخر في التبتل غاية بذاتها . أما أتباع الجابا يوغا التي تأمر بتكرار التلفظ باسم « الرب » باستمرار فيرون انها وسيلة للوصول إلى الخلاص .

ب / حَبْس النَفَس : إلى جانب ممارسة الفضائل تُبذل الجهود من أجل التحكّم بالتنفّس . ولذلك لا بد من تعلم أوضاعٍ ، أو حركات جسديةٍ معينة ،

تساعد على ضبط النَّفس . هنا تَغزُر النصوص التي تتضمن عشرات من الأوضاع المختلفة المعقدة . ولكن باتنجالي ينصح باتخاذ وضع واحد ثابت ومريح ؛ لأن الغاية ليست القيام بالرياضة البهلوانية ، بل وضع الجسد بحالةٍ مريحة تستطيع النفس معها أن تنسى وجوده . وبذلك فانها تتمكن من ممارسة سلطانها على شيء آخر ، بدلاً من أن تظل في حالة حركة دائمة لتصحيح عدم الاستقرار الذي يصيب الكتلة الجسدية الخاضعة للجاذبية الأرضية التي تشكّل عاتقاً رمزياً يحول دون اللطف الذهني . ويتوجب على المريد أن يعرف كيف يستقيم حتى يتمكن من التقدم في طريق اليوغا ، لأن هذه تتطلب استخدام كل القوة العقلية المتاحة للفرد . وأشهر الأوضاع وأفعلها برأي البعض هو وضع اللوتس ، أي الجلوس الأربعاء ، على أن يوضع القدمان بشكل يكون أسفلها إلى أعلى فوق الفخذين . ومع ذلك يمكن القول أن المريد يستطيع اختيار أي وضعٍ يشاء ، شرط أن يستقر عليه براحة حتى ينسى جسده[1] .

ج / **مراتب التأمّل ، الانتقال إلى الخلاص** : التأمل هو المرحلة النهائية التي تقسمها النصوص إلى ثلاثة مراتب تسهيلاً للدراسة ، وهي : التثبيت (دهارانا) ثم التأمل (دهايانا) ، ثم التمركز (سمادهي) . فاذا توصل المريد إلى مرتبة التأمل ، يكون قد نسي جسده بفضل الوضع الملائم الذي اتخذه . وعندها ينسى العالم الخارجي ، وتتيسّر له القوة الصالحة الملازمة للنَّفس المحبوس ، فيستخرج من ذاته العميقة كل ما فيها من طاقة ، ويتحكّم في فكره فيركّزه على موضوع معين : فكرة ثابتة ، أو صورة ذهنية محدَّدَة ، أو عمل ماض . وقد يتوصل المريد إلى تركيز ذهنه على لا شيء ، على الفراغ الذهني . فاذا توصل إلى هذه المرتبة « ذاب ذهنه » ووقع في اللاّيايوغا ، أو يوغا النسيان التي يقال إنها أعلى مراتب اليوغا . وعندها يقوم شيء يُعتبر كهمزةٍ توصل إلى المرحلة الأعلى التي هي التأمل . هذا الشيء هو البود هي ، أو العقل الكوني ؛ الذي يشبه الـ «نوس»

(١) إن الصلاة الإسلامية تجمع كل الخصائص الجسدية والروحية وبالتالي الأخلاقية التي تؤدي اليها ممارسة اليوغا ، على أنواعها . وتمتاز الصلاة باليسر والسهولة والبساطة ، مع الإلتزام بالقليل القليل من القيود . والصلاة الإسلامية فضلاً عن كونها تقوم على حركات جسدية بسيطة (رياضة حركية للجسد) هي صلاة روحية تهذب النفس والخلق . ويروى أن ابن سينا ما كانت تستعصي عليه مشكلة إلا ويبادر إلى الصلاة ركعتين .

الأفلاطوني ، وهو يتميز عن الماناس (النفْس) بأنه يرى الجوهر في حين أن الماناس (النفس) لا تستطيع الإنسلاخ عن الوجود . وعن طريق التأمل ومرشده العقل الكوني (بود هي) يستطيع المريد أن يرى روحه جالسة في زهرة القلب (اللوتس)، والسعادة التي يشيعها هذا النور الخالق تشكّل بذاتها السمادْهي [الصمدهية / الخلاص] . وهنا تزول المراحل التسلسلية المتمايزة ، نتيجة لتجاوز الزمن : إن التأمل الكامل يتحول إلى سمادْهي [صمدهية] أو خلاص . وهذه الصمدْهية ليست إلا تجربة الإتحاد بالبراهمان ؛ أو الأتمان . ولا يمكن تحديد هذا الحدث تاريخياً . وإذا خرج المريد من هذه الحالة ، وهو يستطيع الرجوع إليها كلما شاء ، فان هذه السفرات لا تتميز عن بعضها البعض إلا ظاهرياً لأنها تتحرر من أشكال الوجود زمانياً ومكانياً . إنها حالة من حالات المطلَق ، وعندها يصبح اليوغي في حالة انفرادٍ وعزلةٍ كاملة حتى ولو شوهد يقوم بأعماله الحياتية العادية ويتحدث إلى أقرانه . عندها يقال عنه إنه المخلَّص الحي ؛ وهو يستطيع البقاء في هذا العالم ما شاء وتركه متى شاء[1] .

وأثناء التأمل (دْهْيانا) يحصل صعود الكونداليني ، وفتح الشكرا ؛ لأنّ هذه الموجودات هي من الجسم اللطيف ولا تمكن رؤيتها إلا من خلال البودهي (الفكر أو العقل الكوني) ، أو عين المعرفة ، أو العين الثالثة التي مكانها في الجبهة والتي ليست في الواقع إلا عين القلب لأن القلب هو مقام البودهي . وتحدث هنا أحداث خارقة أخرى أثناء صعود الكونداليني :فتُسمع أصوات هي أقرب إلى الصور الصوتية المنبثقة من الصوت المطلَق ، وذبذباتها تمسك العالم الذي نعيش به . وتفيد الأوبانيشاد بأنّ هذا الصوت ليس إلا الوقع الطقوسي « أوم » المستعمل في الفيدا والتي تشبه الصلاةَ إلى الخالق . وهناك أشياء أخرى تستحق أن تذكر منها مثلا : زواج الكونداليني ، وهي عنصر مؤنَّث ، بالأتمان وهو عنصر مذكر ؛ هذا تنويهاً بالزواج الأزلي ، كما مَرّ ، بين شيفا وبرفاتي . ويعلّم الأساتذة الطنطريون بأنّ السمادهي تحدث عندما يعانق الزوج زوجته ، أي عندما تجتمع الكونداليني بالأتمان في الشكرا العليا . وعندها تذوب الحيوية المؤنثة

(١) في التصوف العربي الاسلامي إدعاءات أو حالات كثيرة مماثلة .

في الائتمان الذي يخرج من عالم الوجود عبر فتحة الجمجمة[1] .

٧ ـ اليوغا مبدأ المبادىء في الفكر والممارسة ، المشترك بين المذاهب ، اليوغا المعاصرة :

قلنا إن اليوغا دمغت تيارات الفكر الهندي بطابعها . حتى الفيدانتا أخذت عن اليوغا بعض مظاهرها ، رغم اتسامها بالعقلانية . وأساتذة هذه المدرسة الحديثة ، الأهم منذ ثلاثة قرون ، يقولون بإمكانية التزواج بين تعليم شنكارا وتعاليم بتنجالي . ومن الملفت بهذا الشأن بأن أوروبنْدو مثلاً يؤسس تعاليمَه على مذهب يوغاوي متكامل يبدو وكأنه مزيج من الفيدانتا واليوغا الكلاسيكية . وأيضاً تبرز المدارس التبتّلية أشكالاً جديدة من البهاكتي يوغا . ونذكر هنا إسْمَيْ : راماكريشنا وفيفيكاناندا[2] . وهذا الأخير يوصي بوضوح ليس فقط بانتهاج الْـ بهاكتي يوغا بل أيضاً بالكرما يوغا (أو يوغا الإنجازات التي تلائم العقلية المعاصرة التواقة إلى الخدمات) . وعن طريق هؤلاء المعلّمين المعاصرين عرف العالَم اليوغا . والواقع أن المظهر الإستعراضي الغريب هو الذي استرعى انتباه الغربيين : ماركو بولو هو الذي أعجب بانجازات اليوغيين . ولكن الكثيرين يحاولون التعمق أكثر للتوصل إلى روحانية اليوغا . وهكذا جرت محاولة لخلق يوغا مسيحية ، ويوغا إسلامية ، أو لاستعمال اليوغا كاستقطاب ذهني . وخطأ هذه المحاولات أنها تعمل من أجل نقل كائن حي من حضارة إلى حضارةٍ مغايرة ، دون الإلتفات إلى البيئة والمحيط الطبيعيين بالنسبة إلى هذا الكائن .

---

(١) لم ندرس هنا علم الطب والفيزيولوجيا في التراث الهندي الذي أعطى في تلك الميادين ، كالحال في الفيزياء والسيكولوجيا ، ما هو خاصّ به جداً وما هو عام .

(٢) را : أدناه القطاع المعاصر ، أو الإصلاحي ، في الفكر الهندوكي .

الباب الرابع

التَفاعل والإصْلاح في الفِكرَين الهندوكي والإسلامي الهندي

الفصل الأول : العلم الهندي، انتقاله إلى العربية واستيعابه .
الفصل الثاني : تفاعل الفكر العربي الإسلامي مع الفكر الهندي ، قراءته الإسلامية ونقده .
الفصل الثالث : الفكر الاصلاحي الهندوكي ، الاتجاه الذاتي والاتجاه المتفاعل مع الغـرب .
الفصل الرابع : الفكر الاصلاحي الإسلامي في الهند ، الاجتهاد الإسلامي الهندوكي والاجتهاد الإسلامي الغربي .

الفصل الأول

العلم الهندي : انتقاله إلى العربية واستيعابه

قدَّم « العلم » في الهند للإنسانية ما يمكن مقارنته بالمقدار الممتاز الذي أدته حضارة ما بين النهرين أو الحضارة الفرعونية . وكانت «الفلسفة» الدينية والحكمة الحياتية شديدة التعقّد والغزارة . وفي كل ذلك فإن الأسباب ، بالطَبع ، غير غيبية ؛ ولا هي في تكوين العقل ، أو في « روح الأمة » أو في الأعراق واللون وشتى المسبَقات العنصرية والمقفلة .

١ ـ علم الهندسة :

في مجال الهندسة ، والرياضيات بوجه عام ، لا نلقى المباحث والفلسفات التي انتفعت كثيراً أو قامت على هيكليات نظرية كافية . لا يعني ذلك أيضاً أن الذهاب في التجريد الرياضي لم يبلغ حداً بعيداً . المراد هو أنّ المنحى العملي ، أو الوجه التطبيقي ، هـو السـائـد [١] . إن الهندسة العملية ، الهندسة في خدمة بناء المذابح الدينية والعمارات البذخية ، هي التي ازدهرت على الأكثر . لا نجد في كتب « شولفا سوترا » / çulvasutras ، التي تعود إلى القرن الثاني قبل الميلاد ، على أبعد تقدير ، هندسة نظرية أو مجردة . إنها مؤلفات في الهندسة التطبيقية ، أو هي دروس عملية في بناء المذابح والهياكل . لكن فيها ، من جهة أخرى ، رسوم

---

(١) الأسباب مبرَّرة ؛ وخفّت الالحاحات على أنّ اليوناني هو وحده الذي تميَّز بالعطاء النظري الصرف ، أو الذي « رفع » العملي والتطبيقي إلى المستوى التجريدي . فالقضية ليست « ارتفاعاً » في المستوى .

الزوايا القائمة ، والمربعات ، والمستطيلات . بل إن في داخلها نظرية فيثاغورس الهندسية .

٢ ـ علم الفلك :

تنسب كتب الـ « سدهانتا » / Siddhantas إلى آرْيابْهاتا / Aryabhata (في القرن الخامس للميلاد) مؤسس علم الفلك التعاقبي épicyclique الهندي . والحقيقة أن هذه المؤلفات تنتظم الكثير من النظرات الفلكية البابلية وعلم الفلك اليوناني . أما نظريات براهما غوبتا ، المولود في سنة ٥٩٨ ب . م . ، فهي ، وإن عاكست في قليل منها آراء العالم المذكور أعلاه ، تكملة لها . ولقد عرفها العرب وأثرت فيهم بعد أن نقلها كنكه / Kankah على عهد المنصور . والحقيقة أن النظريات الفلكية الهندوسية انتفعت من العطاءات الكلدانية والبابلية بل والصينية ، ثم الفارسية أيضاً .

٣ ـ علم الطبيعة :

عرفت الهند نظرية الحالات الثلاث للمادة ، ونظرية العناصر الأربعة أو الخمسة . وقد حاولت عقيدة الـ « سامكهيا » صهر هذين المفهومين معاً ؛ وذلك في نظريتها للأنماط أو الخصائص (غونا / guna) الثلاث للجوهر اللاروحاني : النور (ساتفا / Sattva) ، الحركة (رَجَس / rajas) ، العتمة (تَمَس / tamas)[1] . ليس من الصعب هنا القول بان هذا الثالوث الفيزيائي[2] ليس غريباً عن ثالوث السماء ـ الفضاء ـ الأرض الذي نلقاه في الأوبينشادات القديمة ، وعند اليونان في عصورها السحيقة ؛ بل وحتى في الثالوث الأشوري الأسبق وهو : سن (Sin) : ربّ السماء[3] ؛ أيا : (Ea) ربّ المياه ؛ أنليل : ربّ الأرض .

---

(١) هذه الكلمات الفنية السنسكريتية لا تتفق تماما ، وهذا طبيعي ومعروف ، مع الترجمات لها إلى لغات أخرى .

(٢) بول ماسون أورسيل ، الفلسفة في الشرق (النص الفرنسي) ، صص ١٠٨ ـ ١٠٩ .

(٣) سن ، هو أيضاً ، الإله القمر .

٤ ـ الذرانية (المذهب الذرّي) :

منذ بداية التعرف الحديث على الفكر اليوناني سعى الباحثون لأن يقرّبوا بين الذرانية الهندية والمذهب اليوناني . إنّ « أَنو / anu » أو « پرمانو » / paramanu ، قد يقارن لا بالـ « آتوموس » بل بالأحرى بالـ « ايلاكسيستون » الأبيقوري . ومن جهة أخرى ، فقد لا يستبعد وجود تأثير بين المذهبين الهندي والعربي الإسلامي في الذرة(١) . كما أن الأبيقورية ربما أخذت شيئاً من نظرياتها في الفيزياء والأخلاق من بعض المذاهب الهندية . كما يرى المهتمون بوحدة الفلسفة العالمية أنّ في المادانية الهندية نوعاً من الحِسّانية / sensualism(٢) يقرّبون بينه وبين المعروف في الأمم الأخرى كاليونان ، والكلدانيين ، والعرب ؛ أو في الفكرَيْن العربي الإسلامي والأوروبي .

٥ ـ علم الحياة (الحياوَة / البيولوجيا) الهندي :

ترتبط البيولوجيا والطب ، في الهند كما في الحضارات القديمة ، بالعقائد الدينية . ففي التمارين اليوغاوية ، وفي الممارسات التقشفية بشكل عام ، تتجلى النظريات البيولوجية الهندية التي تُصنف في البدن مراكز تُنَظِّم . ومن المتشابهات : يقوم مبدأ حركة الهواء عبر البدن ، وعمليات التنفس والتحكّم الممكن بها ، مقام مبدأ الـ « بنوما » / pneuma في العالَم الهلينستي والدراسات القريبة منه في الفكر العربي الإسلامي . ولعلّ القول بالأرواح الحيوانية ، التي نجدها عند ديكارت ، غير بعيدة أيضاً عن ذلك المبدأ . لقد عرف الهنود تطبيقات عديدة ونظريات أصيلة كثيرة في ميدان ما نسميه اليوم بالعلم النفسبدني . فالقول بوحدة الكائن البشري نفساً وبدناً من أبرز ما آمنوا به . ولم يعاكسوا بين النظري والعلمي ، بين الذهني والبدني، بين العمل والفكر . إنّ علم النفس المعاصر يقول اليوم بمبادىء تقترب كثيراً من هذه المعتقدات الهندية المذكورة . ومرة أخرى نقول : لقد انتظر العالم مجيء غاليليوس ، بل الثورة الصناعية ، حتى قام التعارض الواضح في المبادىء بين الهند وأوروبا ، بين الشرق والغرب . وبكلمة أخرى فان جوهر

---

(١) الموضوع مبحوث . وليس هنا المجال لأكثر من التلميح .

(٢) المذهب المادي = المادانية . المذهب الحِسّي = الحِسّانية .

الفكر سيّان كان في الهند أم في أوروبا أم في الأمم الإسلامية يبقى واحداً .

٦ ـ انتقال العلوم الهندية إلى العربية ، استيعابها :

انتقلت بعض المعارف العلمية الهندية إلى اللغة العربية عن طريقين[1] : جُنْدِ يسابور الذي كان مركزاً للمعارف اليونانية والفارسية والهندية ؛ وبغداد منذ أواخر القرن الهجري الثاني (الثامن الميلادي) ، وبشكل مباشر أي من السنسكريتية إلى العربية رأساً .

أ / في الفلك : من أوائل الكتب التي ترجمت نذكر كتاباً في الفلك هو : السدهنتا (أو السندهند ، بحسب الترجمة العربية آنذاك) للمؤلف براهما غوبْتا ؛ ترجَمَهُ الفزاري بطلب من الخليفة المنصور (ت ١٥٨ / ٧٧٥) . وقد كان لذلك الكتاب أثر كبير في تطور علم الفلك في التراث العربي الاسلامي . وتُرجِمت أيضاً ، في المضمار عينه ، مؤلفات أخرى مثل : أرهابهاتيا ، وغير ذلك . والمهم ، إن الفزاري ، والخوارزمي ، وحبش بن عبد الله المروزي ، ثم البيروني نفسه ، انتفعوا من الفكر الهندي في تطوير آرائهم وأبحاثهم في الفلكيات ، بل واستعملوا مصطلحات فلكية سنسكريتية بعد تعريبها (أوج ، جيب ، بدماسا ، الخ) . هنا نتذكر ، بشكل خاص ، البيروني وترجماته لبعض الكتب الفلكية السنسكريتية ، وإشاعة لنظريات فلكية هندية .

ب / في الطب : ترجمت كتب هندية طبية في عهد المنصور ثم الرشيد . هنا يقال إن يحيى البرمكي أوصى بذلك ؛ كما يقال إن سبب ذلك التوجه كان مرضاً أصاب الرشيد وأعيى الطب اليوناني ، فكان اللجوء إلى هندي هو ، بحسب الروايات العربية ، الطبيب : منكا . ثم ترجم منكا [منكه] بعد نجاحه ، وبعد التحاقه بالبيمارستان بناءً على وصية البرامكة ، كتباً طبية هندية كثيرة . وعُرِف عن الطب الهندي ، بما وُصِفت به بلاد الهند عموماً ، أنه غريب عجيب أو ملوّن بالسحر . والأهم ، ان أطباء هنوداً كثيرين كانوا يمارسون مهنتهم

(١) لا يُغفل ، طبعاً ، الإنتقال مشافهةً . فقد كان التجار والأطباء والدعاة الهنود معروفين في البلاد العربية الإسلامية . كما لا يُغفل ، من جهة أخرى ، الانتقال المباشر أو الشفاهي بحكم انتشار العرب والمسلمين في أوساطٍ كانت متهندكة أو متبوِّذة وفي البلاد الهندية عموماً .

في البلاد العربية الاسلامية . نذكر ، على سبيل المثال ، ابن دهن ، وصالح ، وغيرهما . ولم يُعرف الطب الهندي معرفة كافية ، ولعل ذلك هو سبب تقدير العرب الأكبر للطب اليوناني . بيد أن الفكر العربي الاسلامي كان يحاكِم النوعين من الطب ، وتأثر بالاثنين معاً ، وتجاوزهما .

ت / الرياضيات : عرف العرب الأرقام الهندية ، واستعملوها ؛ وأخذوا ـ بحسب البعض ـ مفهوم الصفر . لكن الفكر العربي الاسلامي أحسن استغلال ذلك ، ثم تجاوزه كله ؛ وتوصل إلى تقديم تطويرات جلى في ميدان الرياضيات وخاصة في الهندسة ، واكتشاف الجبر ، وعلم المثلثات . نتذكر بسرعة : الجيب وجيب التمام / cosinus,sinus[1] .

ث / الجغرافية : هنا كان التأثير الهندي قليلاً بالنسبة للتأثير الذي أحدثه في الفلكيات التي كان الاهتمام الهندي بها قوياً لأسباب عقائدية ، أو لأمور متعلقة بالملة ، كما لاحظ البيروني . وفي الجغرافية ، مثلما في الميادين الأخرى ، كان التقدير لليونان أكبر من التقدير المُعطى للهنود . . . وذلك مع أن هناك ، كما أرى ، مجالاً للقول بأن الفكر الهندي هو الذي قدم أولاً للمسلمين كتباً في علم الفلك ، وفي الجغرافية ، وفي الطب والرياضيات[2] .

ج / المذهب الذّرّي (الذرّانية) : من المعروف أنّ علماء الكلام وضعوا مذهباً ذرياً ، قائماً بذاته ، ويخالف الاتجاه الأرسطوي ، ويقوم على ثنائية الجوهر والعرض وتتحكم فيه سلطة الله المطلقة . هنا نجد تشابهات بين النظرية العربية الإسلامية وبين بعض المذاهب البوذية وخاصة الهندوكية الصراطية (سبق الكلام

---

(١) يتكلم رينو Renou في : Civilisation et peuples ص ٦٣ ـ ٦٤ عن الجيب وجيب التمام قائلاً إن مصدرهما الهند ، وعن « حكاية » يونانية تمثل فيثاغوراس يأتي إلى الهند كي يأخذ منها مبادىء الهندسة . ويميل بعض مؤرخي العلوم إلى القول بأن الهنود ابتكروا الأرقام التسعة والنظام العشري ؛ وهناك آخرون رأوا أن الجبر الهندي كان أرقى من الجبر اليوناني .

(٢) را . ، عن العلم الهندي كما عُرف في الكتب الفلسفية : إخوان الصفاء ، الرسائل ، ج (تحقيق الزركلي ، القاهرة ، ١٩٢٨) ، ص ٣٨٠ ـ ٣٩٠ . عن تاريخ العلم ، را : الترجمة العربية لمجلّدات تاتون / TATON بواسطة علي مقلد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر .

عنها) مثل النيايا والفيسيشيكا . فالعالم مأخوذ ، في علم الكلام وفي بعض المذاهب الهندية ، على انه من طبيعة مركبة ومن ثم فانية وتكون الأعراض حالات تطرأ على الجوهر ولا تستطيع أن تبقى بذاتها . . .[1] .

(١) قا : نظرية لبعض علماء الكلام ، المعتزلة ثم الأشاعرة ، في الجواهر الفرد .

الفصل الثاني

تفاعل الفكر العربي الإسلامي مع الفكر الهندي ، قراءته الإسلامية ونقده

١ ـ الهند والفكر العربي الاسلامي ، تفاعل وقراءة متبادلة :

كان العرب يعتبرون الهند بلاد الحكمة(١) ، والرياضيين الكبار ، والصناعة المزدهرة والفكر المثمر(٢) . لقد عرفت العربية ثروات الهند الفكرية ، قبل أوروبا . وتأثر العرب والمسلمون بالعقائد الدينية الهندية ، وبالعلوم والتجارب الهندية في مجالات كثيرة . نذكر ، دون تفصيل ، الصدى الهندي في :

أ / **التصوف** : التأثر بالهنود عميق وواسع . فقد كان يسهّل بينهما الانتقال ، أو وجود التشابه والتوافق ، طبيعة الفكر الصوفي الذي يثمر أَيْنَعَ وأسرع في الحقل الفقير والجائع والمظلوم وحيث السلطة للغيبيات ورجالها المستبدين والانتفاعيين(٣) ، وحيث تزدهر الفتورية والسلبية إزاء الطبيعة والمجتمع . نتذكر الحلاج المتأثر بالهنديات ، بل والمبشر بالاسلام في الهند ؛

---

(١) ابن قتيبة ، عيون (القاهرة ، ١٩٢٥) ، ج ١ ، ص ٣٢٨ .

(٢) القفطي ، ص ٢٧ ؛ ليكليرك (بالفرنسية) ، ج ١ ، ص ٢٨٢ ـ ٢٩٠ ؛ ابن أبي أصيبعة ، ٤٧٣ ـ ٤٧٧ .

(٣) عن التأثير الهندي في التصوف الاسلامي ، را (على سبيل المثال) : عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام (القاهرة ، ١٩٦٧) ص ١٠ ـ ١٧ . سيد حسين نصر ، الصوفية بين الأمس واليوم ، ص ١٥٨ ، ١٦٤ ـ ١٧٠ ، ١٧٦ ، ١٧٩ .
بدوي ، الانسانية والوجودية . . . ، ص ٣٨ ـ ٣٩ ، ٤١ ، ٥٥ .

والبسطامي . ثم هناك ابن سبعين الذي كما يقول لنا ابن تيمية : « كان يريد الذهاب إلى الهند ، وقال إن أرض الاسلام لا تسعه »[1] . ولا يُغفَل هنا ذكر ابن عربي ؛ ولا الفكر الصوفي عموماً ؛ ولا السلوكات الصوفية في حلقات الذكر ، أو في محاولاتها للتغلب على الشهوة الجنسية والطعامية ؛ ولا نظريات مثل الفناء ، ووحدة الوجود ، والتجسد ، والحلولية . . . إن التناسخ ، كَمَثَل أو كعيّنة ، موجود في الفكر الفارسي وعند أهل بابل وعند المصريين ؛ وموجود في الفيثاغورية الأورفية . ولكن التناسخ في الصوفية ، والفرق الدينية المتطرفة ، أقرب إلى يكون متأثراً بالفكر الهندي . نتذكر الدواني ، شارح « هياكل النور » للسهروردي ، إذ يميّز بين : النسخ أي انتقال النفس من انسان إلى انسان . ثم هناك المسخ أي الانتقال إلى حيوان والفسخ ، وهو إلى نبات . والرسخ ، وهو إلى جماد[2] .

ب / **في التفسير** : رأى بعض المفسرين ان آدم عندما هبط من الجنة حلّ أولاً في أرض الهند . كذلك فلعلّ فكرة المسخ إلى قرد ذات رنين هندي ؛ ولا ننسى أن بوذا قد يُعتبر نبياً . ولم لا يُعدّ كذلك ، استناداً إلى أن في القرآن الكثير من الأنبياء ممن لم يرد ذكرهم ؟ وقال آخرون إنّ « ذا الكفل » ، الوارد إسمه في القرآن الكريم ، هو كبيلافستو . وقد نُحمّل ، مع من شيء التعسّف أو التخيل ، مفاهيم عربية كثيرة بعض المعاني الدينية الهندية .

ت / **في الفِرَق الدينية** : نجد التقمص والتناسخ ، ومن ثمت الرجعة و « التأليه » والحلولية ، في كثير من الفرق الاسلامية المغالية . وفي هذه المواضيع فقد كان للفكرين الهندي والفارسي وقعهما الفعّال[3] . ولم تُدرس بعدُ إلى حدّ كافٍ العلائقُ بين الأبحاث الهندية في الكلمة المخلوقة وفي قداسة الفيدا وبين ذلك في علم الكلام وفي أصل اللغة (عند ابن جني ، مثلاً) .

ث / **في الأدب والثقافة العامة** : بكلمات ، تُذَكّر ولا تفصّل ، نورد هنا

---

(١) ابن تيمية ، الرسائل والمسائل ، ج ١ ، ص ١٨٢ . بدوي ، رسائل ابن سبعين ، ص ١٥ .

(٢) كان تأثير الصوفية الإسلاميين في الهند بليغاً . فالأدب الإسلامي الهندي ، كالشعر ، صوفي اللون والمناحي ، في معظمه . كما أن أحد أكبر الكتب الصوفية وُضِع في الهند (كشف المحجوب ، للهجويري) .

(٣) را ، مثلاً ، محمد علي الزعبي وكمال جنبلاط وعلي زيعور ، البوذية وأثرها في الفكر والفرق الاسلامية المغالية ، بيروت ، دار الإنصاف ، ١٩٦٥ .

كتباً ركيزية . فهناك كليلة ودمنة ، وبرلعام ويوضاساف[1] . والأفكار الهندية كثيرة في « ألف ليلة وليلة » [السندباد] وفي معتقداتنا الشعبية حول المسخ والتقمص والأعاجيب والسحر وما إليه[2] . أما أبو العلاء المعري فتأثّره كان جلياً بالأفكار الهندية : عدم أكل اللحم (والسمك والبيض واللبن والعسل وكل ما هو من نتاج الحيوان) ، وإطراء حرق الموق ، والحضّ على العفة وعدم التناسل . . . كما ان رسائل اخوان الصفا قدّمت لنا وانتفعت من الأفكار والمعتقدات الهندية (را . . الجزء الرابع من رسائل إخوان الصفاء) . بل إنّ بعض الألعاب ، والوسائل الترفيهية ، وبعض الأدوات (الشطرنج ، مثلاً ، كما يقول البعض) ، والكليدِمْنات ، والفنون ، والأعاجيب ، والحكايا الشعبية ، والألاعيب ، و . . . ، ورَدت إلينا من الهند أو تذكّر بالهند .

ج / الهند وأخبارها في الكتب المقمّشة : من الأخبار الطريفة عن الهنود ما نجده ، على سبيل العيّنة ، في « مروج الذهب » للمسعودي الذي يحدثنا عن : الاسكندر في الهند[3] ، تناسخ الأرواح[4] ، بوداسف[5] ، الخ .

٢ ـ العقائد الهندية في كتب المِلَل (الأديان) والنِّحَل عند المسلمين ، علم الحضارات (والفلسفات) المقارن ؛ علم عربي إسلامي سبّاق يُعاد اليوم تحريكه وأنْسَنته :

قد يعتبر الفكر العربي الاسلامي أول من بحث في فلسفة الأديان أو في مقارنة الأديان وتاريخها منذ عهود مبكرة . وكانت الدوافع كثيرة : للتقريظ

---

(١) را : جيماريه / Gimaret ، كتاب بلوهر وبوذاسف ،بيروت ، دار المشرق،١٩٧٢ .

(٢) كان التأثر بالهنود يحصل بالطريق المباشر (تجار ، عمال ، مسافرون ، أطباء ، صيارفة ، دعاة . . .) قبل الاسلام وبعده . كما كان يحصل أيضاً عن طريق كتب الرحلات العربية : را . مثلاً ، التاجر سليمان ، أبو زيد السيرافي ، بزرك بن شهريار ؛ وضع كل من أولئك كتيّباً في الرحلة إلى البحار الشرقية . را . : من رحلات العرب ، مؤسسة ناصر الثقافية ، بيروت ، دار الوحدة ، ١٩٧٤ .

(٣) المسعودي ، مروج الذهب (بيروت ، دار الأندلس ، ١٩٦٥) ، ج ١ ، صص ٣٢٤-٣٣٢ .

(٤) م . ع . ، ج١ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ؛ ١٣٤ .

(٥) م . ع . ، ج١، ص ٢٢٦ .

والدفاع عن الدين ، الاحتكاك والالتقاء بأديان وطقوس متعددة في البيئة التي عرفوها ، التحديات الحضارية ، دخول بعض أصحاب هذه الأديان في الاسلام دون التخلي التام عن معتقداتهم الموروثة ، الميول للاستطلاع والاكتساب والاختبار . . . ثم إنّ الاسلام نفسه يدفع إلى ذلك التعرف . أما الرافد الأكبر فقد حملته الحركة الترجمية ؛ فقام ابن المقفع ، مثلا ، يعرّف على شيء من أديان فارس ومعتقدات الهند . لكن الكتاب الأهم ، الذي كان من أول من عرّف العرب بالفكر الهندي ، مجهول المؤلف وإنْ كان منسوبا إلى الكندي بعنوان« في ملل الهند وأديانها »[1] .

أ / **الجاحظ ومن قبْله** : يُعدّ الجاحظ (ت ٢٥٥) من كبار أجداد « علم الأديان المقارن » في الفكر العربي الاسلامي . لكنه رغم تناوله العقائد غير الاسلامية والفرق الاسلامية ، فإنه لم يبرز في مجال الهنديات . لقد حدثنا عن الهنود الذين دعوا بالزط[2]وأشار إلى السنديين في البصرة . وسخر أبو عثمان الجاحظ من التناسخ (صارت اختنا العزيزة فارة . . .) ؛ لكن معلوماته تبقى دون ما قدمه ابن النديم .

ب / **من إبن النديم حتى الإيرانشهري** : يذكُر ابن النديم (ت ٣٨٠ هـ) أن « نقَلَة الهند » هم : منكة الهندي ، وكان في جملة إسحق بن سليمان بن علي الهاشمي . ابن دهن الهندي ، وكان إليه بيمارستان البرامكة ، نقل إلى العربي من اللسان الهندي »[3] . ثم يتحدث ابن النديم ، ناقلا من كتاب مجهول لكنه مكتوب بخط الكندي ، مواضع العبادات ببلاد الهند ، وصفة البيوت وحال البددة . وعرض ابن النديم عن ملل الهند مقتضب ، وغير مستنفذ ، وتنقصه الدقة في مطارح جمة[4] . ثم نجد مؤلفا هو الإيرانشهري (في منتصف القرن الميلادي التاسع) . يعتبر هذا ، رغم نقص معلوماتنا عنه ، رائداً كبيراً سبق العالم الشهير البيروني الذي يستحق الدراسة المتأنية نظراً لما اتصف به من منهجية سباقة في عرض العقائد الهندية .

---

(١) ابن النديم ، الفهرست ، ص ٤٠٥ .

(٢) نجد في القاموس المحيط ، للفيروز آبادي ، أنّ الزط هم الهنود .

(٣) ابن النديم ، الفهرست ، طبعة رضا تجدد ، طهران ، ١٩٧١ ، ص ٣٠٥ .

(٤) م . ع . ، صص ٤٠٩ ـ ٤١٢ .

ج / البيروني ، القمة : عرف البيروني (ت ٤٤٠ / ١٠٤٨ أو ٤٤٢ / ١٠٥٠) الهند معرفة محيطة ، ومن الداخل . فقد عاش أبو الريحان[١] في الهند ، وعرف لغتها السنسكريتية ، وعاد إلى الهندي يسأله وإلى النصّ يتفحّصه ما أمكن . وما يتميّز به البيروني هو الجلَد ، والاتجاه نحو الموضوعية في المعرفة وفي الكتابة والنظر[٢] . وهكذا فان ذلك العالِم ، المؤرخ والمفكّر ، أقام دراسته للهنديات على مناهج نستطيع تقريبها من المناهج الحديثة في ميدان الانثروبولوجيا والتاريخ والأساطير والرمزيات .انتقد البيروني الكثير من العادات الهندية في العلاج وفي السحر والشعوذة والسلوكات اليومية والتعبّدية . ودحض آراء ومعلومات الجاحظ عن الهند . كما درَس البيروني الخطّ الهندي ، والكِتابة ، ومواد الكتابة . وكتب عن اللغة السنسكريتية مقارناً إياها بالعربية وبالفارسية . فقد كتب مثلاً عن السنسكريتية : « تشابه العربية بتسمّي الشيء الواحد فيها بعدة أسامٍ مقتضبة ومشتقة وبوقوع الاسم الواحد على عدة مسمّيات محوجة في المقاصد إلى زيادة الصفات . . . » وهي مركبة من حروف لا يطابق بعضها حروف العربية والفارسية ، بل لا تكاد ألسنتنا ولهاتنا تنقاد لاخراجها على حقيقة مخرجها . . . وفي الكتابة لحكايتها بالاحتيال لضبطها بتغيير النقط والعلامات . . . ويجتمع في لغتهم كما يجتمع في سائر لغات العجم حرفان ساكنان وثلاثة . . . »[٣] . ويدرك البيروني دقائق أخرى في مجال الكتابة عند الهنود قائلاً : « وليس للهند عادة الكتابة على الجلود كاليونانيين في القديم . . . فلهم في بلادهم الجنوبية شجر باسق كالنخيل والنارجيل ذو ثمر يؤكل وأوراق في طول ذراع وعرض ثلاثة أصابع ، مضمومة يسمونها « تاري » ويكتبون عليها . . . »[٤] . ويحدّثنا أيضاً عن الشعر وأوزانه ، وقواعد السنسكريتية[٥] ؛ فيأتي كلامه نافعاً ومُخبراً وممهّداً

(١) را : السمعاني ، الأنساب ، ج ٢ ، ص ٣٩٢ ؛ ياقوت ، معجم الأدباء ، ج ١٧ ، ص ١٨٠ ؛ ابن الأثير ، اللباب في تهذيب الأنساب ، ج ١ ، ص ١٩٧ .

(٢) نريد اليوم ، في الوعي الفلسفي العربي ، تشييد علم يُنتج ويحلِّل في ميدان العلائقية بين الأمم ، وفي ميدان حضارة الأقوياء ، وفي دراسة الرّضات الاستعمارية والمصطلحات أو الفلسفات المقارنة . فموقعة وتماطة الحضارات عِلم وفلسفة .

(٣) البيروني ، تاريخ ما للهند من مقوله . . . ، ص ١٣ ، وما بعد .

(٤) م . ع . ، ص١٣٣ ـ ١٣٥ .

(٥) م . ع . ، ص ١٠٤ ـ ١٠٧ .

لعلم القواعد اللغوية المقارن ، لعلم اللغات . أخيراً ، نقل البيروني المصطلحاتِ الهندوكيةَ بأحرفٍ عربية تُعتبر الأقرب إلى الأمانة . وما قدمه عن الهند ما يزال نافعاً في تاريخ الأديان ، وفي توضيح تاريخ الهند ، وفي التقديم التحليلي الناقد للعقائد الهندية والفكر الهندي .

٣ - رفض النبوة استناداً إلى الفكر الهندي أو تغطّياً به وتبرُّراً ، الموقف الايجابي حياله :

لجأ كثيرون ، في رفضهم للنبوة الاسلامية ، رفضاً اقتناعياً أو تمرداً على السلطة ورفضاً للقمع والانقهار ، إلى البرهمية أو الهنديات في عملية تبرير إنكار النبوات وإعطاء العقل أولويته . هناك أبو العلاء في قوله الشعري : « كذب الظن لا إمام سوى العقل . . . ؛ فاذا أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء » . وكذلك في قوله الشعري الآخر : « أيها الغرّ قد خُصِّصتَ بعقل فاسْألَنَّه فكلّ عقل نبي » . وهنا لا نتوسع . فالمطلوب الآن هو ملاحقة الاعتبار الخاص ، أو النظر المحدَّد ، الذي ألقاه الفكر العربي الإسلامي على الهندوكية كعقيدة تؤمن بالعقل ومساواة البشر (عقلياً ؟) ورفْضِ الوحي . فقد كثر الذين ، في الفكر العربي الإسلامي ، قالوا انّ إنكار النبوة فكرة منسوبة إلى البراهمة . ومن أولئك :

ـ المقدسي (مطهر بن طاهر) ، في : البدء والتاريخ، الجزء الأول، ص ١٠٩ ، ١٤٤ ؛ ج ٤ ، ص ٩ - ١٠ .

ـ الخوارزمي ، في : مفاتيح العلوم (أواخر القرن الرابع الهجري) .

ـ الباقلاني (ت ٤٠٣ / ١٠١٣) ، في : إعجاز القرآن ، ص ٥ (المقدمة) .

ـ القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ / ١٠٢٤ م ، في : شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٣ .

ـ عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ / ١٠٣٧) ، في : الفرق بين الفِرَق ، ص ٣٤٣ ، وفي أصول الدين .

ـ الكراجكي الصوري (ت ٤٤٩ / ١٠٥٧) ، في : كنز الفوائد ، ص ١٠١ .

ـ ابن حزم (ت ٤٥٦ / ١٠٦٤)، في: الفِصَل...، ج ١، ص ١٦٩.

ـ هبة الله الشيرازي (المؤيد في الدين، ت ٤٧٠ / ١٠٧٧)، في: المجالس المؤيدية، صص ٥١٧ ـ ٥٢٢.

ـ الغزالي (ت ٥٠٥ / ١١١١)، في: فيصل التفرقة، ص ١٣٤؛ فضائح الباطنية، ص ١١٥.

ـ الشهرستاني (ت ٥٤٨ / ١١٥٣)، في: المِلَل والنِّحل (را.: أدناه).

ـ ابن الجوزي (ت ٥٩٨ / ١٢٠١)، في: تلبيس إبليس، ص ٦٩.

هناك شخصان كبيران (تبرَّرا بالبرهمية في دحض النبوة والوحي والمعجزة القرآنية ومعجزات الأنبياء. إنهما:

أ / تيار ابن الراوندي، أشهر من حَنَّ الفكر الهندي وثـمَّـره، ممثل الموقف الإيجابي:

يُقدَّم ابن الراوندي (أو ابن الريوندي)، ت ٩١٠ تقـ.، مفكراً متحللاً من الأديان؛ ويُقال إنه أنكر الوحي والمعجزة استناداً إلى قدرة العقل على الوصول إلى معرفة الله وعلى التمييز بين الخير والشر. وكان في ذلك، كما يقول، مستعيناً و مستشهداً بالفكر البرهمي[١]. ولعله غير صادق. أما الأهمّ هنا فهو أنّ ذلك الرجل، وآخرين، يُعدّ من كبار المذهب الإنساني [الإنسانوية، الإنسانانية] في الفكر العربي الإسلامي[٢].

ب / الرازي، مستسلِم آخر إلى الفكر البرهمي:

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت ٩٢٥ أو ٩٣٢)، ذلك العبقريّ في مجالات معرفية متعددة، فان تأثّره بالفكر الهندي المباشر، أو عن طريق المذهب الفيثاغوري الاورفي كما يَزعم البعض، شديد البروز. ويَظهر ذلك في

(١) را.: دراسات عبد الامير الاعسم. مثلاً: تاريخ ابن الريوندي الملحد، بيروت، دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٥. بدوي، من تاريخ الالحاد (القاهرة، ١٩٤٥)، ص ٨٠، ١٠٠، ١٠١.

(٢) درسنا ذلك في مكانٍ آخر. ومن أشهر اولئك الأعلام: أحمد بن الطيب السرخسي...

أقواله حول التناسخ ، وخلق العالم ، وعودة الأرواح تكرارا ، ودولاب الولادة ، ودور الفكر الصوفي في الانعتاق . كما أن الرازي أنكر اقتباك ذبح الحيوان الأليف إلا إذا كان في ذلك تحرير نفس ذلك الحيوان من ربق الجسد ومن ثم امكانية الرجعة إلى جسد آخر أشرف وأرفع[1] . والركيزة الأخرى ، في المنحى الفكري عند الرازي ، هي رفضه استناداً على آراء البراهمانية[2] ، للنبوة ومناداته بالمساواة بين البشر وبأنّ الأنبياء ليسوا أرفع من بقية الناس وأن المعجزات خرافات وأساطير لا يقرّها العقل ؛ ويتجاوزها .

٤ ـ أركان الفكر الهندي عند الشهر ستاني ، دراسة بالشاهد للتيار النقدي المقارن :

ما قدمه الشهرستاني (ت ٥٤٨ / ١١٥٣) ، في « الملل والنحل » ، كان أفضل كتاب في تاريخ الفكر الفلسفي والديني . فالعمل شامل ؛ يحلّل ويؤرّخ . وبذلك فهو يختلف عن الأعمال السابقة التي عرضت المذاهب الهندية من وجهة نظر إسلامية ، أو بغية التفكير وإظهار بطلان عقائد التناسخ والعبادات والمؤلّهات وما إلى ذلك . وهكذا فانّ الشهر ستاني مؤرّخ للمذاهب والعقائد والأديان ، ومؤرّخ طلب لنفسه الموضوعيةَ لا المناقشة والمناظرة والإفحام ؛ فقد قال : « وشرطي على نفسي أن أورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدته في كتبهم ؛ من غير تعصّب لهم ، ولا كسر عليهم . دون أن أبيّن صحيحه من فاسده ، وأعيّن حقّه من باطله »[3] .

أ / الفكر الهندي في « الملل والنحل » ، نحو الفلسفة المقارنة : أدرك الشهرستاني « أنّ الهند أمة كبيرة ، وملة عظيمة وآراؤهم مختلفة : فمنهم البراهمة ، وهم المنكرون للنبوات أصلاً . . . »[4] . والبراهمة ، بحسبما يشير ذلك المؤلف ،

---

(١) را : الرازي ، رسائل فلسفية (نشرة كروس ، القاهرة ، ١٩٣٩ ؛ تصوير دار الآفاق ، بيروت) ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ، ١٧٤ ـ ١٧٦ .

(٢) انظر : بدوي ، من تاريخ الالحاد (القاهرة ، ١٩٤٥) ، ص ٢٠٢ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ٣ (القاهرة ، مؤسسة الحلبي ، تحقيق ع . الوكيل ، ١٩٦٨) ص ١٤ .

(٤) م . ع . ، ص ٩٥ .

« هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً »[١] . وهم ينتسبون « إلى رجل منهم » يقال له براهْم[٢] . ونحن ، وإنْ كنا لا نودّ الدخول في ميدان معالجة أسلافنا للفكر الهندي ، فإننا سنكتفي ، مع ذلك ، بمعالجة عَيِّنة : يبدو الشهرستاني (ت ٥٤٨ / ١١٥٣) غير ملمّ إلى حدّ كافٍ بالفكر الهندي . وهكذا فالى جانب أنه شديد الإيجاز ، يقع في خلط ؛ ويقدم معارف ناقصة وخاطئة في أحيان ليست قليلة . فهو يدرك أنّ من مذاهب الهنود « من يميل إلى مذهب الثنوية ويقول بملّة إبراهيم عليه السلام ؛ وأكثرهم على مذهب الصابئة ومناهجها . . . » . ومنهم ، كما يقول ، من يميل إلى الدهر . وعمَّن « كانت طريقته على منهاج الدهرية والثنوية والصابئة » فان الشهرستاني كتب في تلك المذاهب . إلا أنّ هناك البعض من الهنود انفرد عن تلك المذاهب . وهؤلاء الذين انفردوا هم خمس فرق : البراهمة ، وأصحاب الروحانيات ، وأصحاب الهياكل ، وعبدة الأصنام ، والحكماء »[٣] . وما يهمّ دراستنا هنا هو ، طبعاً ، البراهمة . فكيف رأى الشهرستاني البراهمة ، وأين رأى خطرهم ، وما هي آراؤهم التي أقلقت علماء الكلام ؟ ولنتذكّر أنّ المؤلّف يقول : « ونحن نذكر مقالات هؤلاء كما قد وجدنا في كتبهم المشهورة »[٤] .

بعد أن يزيل الشهرستاني خطأ الظن بأنّ البراهمة ينتسبون إلى إبراهيم ، ويوضح نسبتهم إلى رجل منهم يقال له براهْم ، ينتقل إلى أنّ براهْم [براهْما] مهَّد لهم نفي النبوات وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه :

« منها أنه قال : إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً . فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه ، فأي حاجة بنا إلى الرسول ؟ وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً ؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ، ودخول في حريم البهيمية .

---

(١) م . ع . ، ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) ويلاحَظ أن الميم في براهما / Brahma لم تكتب بالألف .

(٣) و(٤) ، م . ع . ص ٩٥ . لكن الكاتب لا يوضح ما هي « كتبهم المشهورة » ، ولا كيف أو اين وجدها .

« ومنها أنه قال : قد دلّ العقل على أن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم . وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعا قادرا حكيماً ، وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر ؛ فننظر في آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا . وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه . وأذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه . فما بالنا نتبع بشراً مثلنا ؟ فإنه إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله ظاهراً على كذبه .

« ومنها أنه قال : قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً . والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم . وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل : من التوجه إلى بيت مخصوص في العبادة والطواف حوله ، والسعي ورمي الحجار ، والإحرام ، والتلبية ، وتقبيل الحجر الأصم ، وكذلك ذبح الحيوان ، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته ، وغير ذلك . وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول .

« ومنها أنه قال : إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل ، يأكل مما تأكل ، ويشرب مما تشرب ؛ حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً . أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً . أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً ، فأي تميز له عليك ؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟ فان اغتررتم بمجرد قوله ؛ فلا تمييز لقول على قول . وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة . ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من ساوى خبره ﴿ **قالتْ لهمْ رُسُلهمْ إن نَحْنُ إلاّ بشرٌ مِثْلُكُمْ ولكنَّ الله يَمُنُّ على من يشاءُ من عبادِهِ** ﴾[1] فإذا اعترفتم بأن للعالم صانعاً وخالقاً وحكيماً ؛ فاعترفوا بأنه آمر وناهٍ ، حاكم على خلقه ، وله في جميع ما نأتي ونذر ، ونعمل ونفكر ، حكم وأمر ، وليس كل عقل إنساني على

---

(١) القرآن ، إبراهيم ، آية ١١ .

استعداد ما يعقل عنه أمره . ولا كل نفس بشري بمثابة من يقبل عنه حكمه ، بل أوجبت منته ترتيباً في العقول والنفوس ، واقتضت قسمته أن يرفع ﴿ بعضَهُمْ فوقَ بَعْضٍ درجاتٍ ليَتّخِذَ بَعْضُهُمْ بعضاً سُخْرِيّاً ، ورحمةُ ربِّكَ خيرٌ مما يجمعون ﴾[1] . فرحمة الله الكبرى هي النبوة والرسالة ، وذلك خير مما يجمعون بعقولهم المختالة »[2] .

ب / البراهمة والتناسخية في « نهاية الأقدام » : يناقِش الشهرستاني ، في القاعدة التاسعة عشر ، تحت باب « في اثبات النبوات » ، ان تحقيق المعجزات ووجوب عصمة الأنبياء أمران لا يقرهما البراهمة الذين ذهبوا « إلى القول باستحالة النبوات عقلاً »[3] .

أ ـ يَدحض البراهمةُ ، والصابئة ، النبوةَ باسم العقل . فيقدّمون الحجج ، ويطلبون الأدلة العقلية والملموسة . فالنبي ، يقولون ، إنسان مثلنا : « بم يعرف صدق المدّعي وقد شاركناه في النوعية والصورة بنفس دعواه وقد علِم أنّ الخبر محتمِل للصدق والكذب» . . .[4] . وهكذا ينكر البراهمة النبوات ، ويرفضون المعجزات وما إليها من خوارق وآيات على يد الأنبياء . من هنا فهم ، أيضاً ، لا يقرون بتعاليم النبوة ، وما تفرضه على الناس من شعائر وايمانيات ؛ استناداً منهم على العقل البشري[5] . لقد أقاموا فكرهم على قدرة العقل ، ومساواة العقول[6] .

ـ عدم الحاجة إلى الشريعة والنبي :

وأدرك جيداً الشهرستاني : مبدأ البراهمة القائل : نحن لا نحتاج إلى شريعة وشارع أصلاً . « فإنّ ما يأمر به النبي لا يخلو إمّا أن يكون معقولاً ، أو لا يكون معقولاً . فإنْ كان معقولاً فقد استُغني عن النبي ؛ وإنْ لم يكن معقولاً لم

(١) القرآن ، سورة الزخرف ، آية ٣٢ .
(٢) الملل والنحل للشهرستاني ، بتحقيق عبد العزيز الوكيل ، ج٣، ص ٩٦ ـ ٩٧ .
(٣) الشهرستاني ، نهاية الأقدام . . . (تحقيق الفرد جيّوم ، د . ت .) ، ص ٤١٧ .
(٤) م . ع . ، ص ٤١٧ .
(٥) م . ع . ، ٤١٧ ـ ٤٢٠ . انظر أيضاً : م . ع . ، ٣٧٨ .
(٦) عن هذا المذهب العربي في الانسان ، را : عبد الرحمن بدوي ، من تاريخ الالحاد في الاسلام ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

يكن مقبولاً »[١] .

ـ إنكار عالم الجزاء ، حرية الفرد ومسؤوليته ، عند التناسخية :

قالت التناسخية : ان نوع الانسان موصوف بقدرته على اختيار أفعاله ؛ وأن « ليس بعد هذا العالم عالم جزاء يحكم فيه ويحاسب ويثاب ويعاقب »[٢] . وكان من السهل على الفكر الديني ، عند العرب ، دحض ذلك المبدأ من منطق نشيط لكن بافكار مسبقة .

ـ البراهمية والأخلاق (العقل يقرر الحسن والقبيح من الأفعال) ، مبدأ مقلق ومولّد للردود وإعمال العقل :

ينبّه التناسخية والبراهمة «إلى أنّ العقل يُستدَلّ به حُسْن الأفعال وقُبحها، على أنه يجب على الله الثواب والثناء على العقل الحسن ، ويجب عليه الملام والعقاب على العقل القبيح . . . ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح ، والأصلح ، واللطف ، والثواب ، والعقاب »[٣] . هنا يورد الشهرستاني ، مع البراهمة والتناسخية ، فرقاً إسلامية هم « الخوارج والكرامية والمعتزلة » . أفلا يمكن الكلام ، هنا ، عن تأثر المعتزلة مثلاً ، أو الكرامية بشكل خاص ، بالفكر الهندي ؟ هناك ، فعلا ، اتفاق في القول بأهمية العقل في المجال الأخلاقي عند البراهمة وعند تلك الفرق الإسلامية . لكن ذلك ، ربما ، لا يكفي للاستنتاج بأنّ المعتزلة أخذوا أفكارهم تلك عن الفكر الهندي . وفي جميع الأحوال ، فان القضية تتطلب بحثاً أطول ؛ وهو رَوْمنا .

ــ **نظرية في الألم مرذولة:** يدحض الشهرستاني النظريات التناسخية التي رأينا أعلاه . ومما يرفضه أيضاً ، في مذهب التناسخية ، أنهم يردون الآلام أو ينسبونها « إلى أعمال سبقت لغير هذا الشخص » الذي وقع عليه الألم . فيستقبح هذا الفهم للألم ، ويرى في الألم ضرراً تأباه النفوس لكن هناك « كثيراً من الآلام مما ترضاه النفوس وترغب إليه الطباع إذا كان ترجو فيها صلاحاً هو أولى بالرعاية مثل

(١) الشهرستاني ، ص ٣٧٨ .

(٢) م . ع. ، ٣٧٧ - ٣٧٨ ، ٣٩٥ .

(٣) الشهرستاني ، نهاية ، ص ٣٧١ .

الحجامة والصبر على شرب الدواء . . . »[1] .

عمليات التحليل والمقارنة ، النقد والرفض التي أجراها الفكر العربي الإسلامي على التنظير الهندوكي ؛ دفعت إلى إن يورِد الشهرستاني رأياً لبعضهم في تقسيم العالم بحسب الأمم . وفي ذلك التصنيف ، كما يقول الشهرستاني ، فانّ « العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية »[2] . ووفق ذلك الرأي عينه فان « الروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية »[3] .

كان موقف الشهرستاني نقدياً ومقارناً أو بغير أنْ يؤيد البراهمة ؛ كان موقف الرازي والراوندي إنبهارياً ؛ وكان التيار الأعرض يعرض آراءهم بشكل تسفيهي أو تبخيسي . وهنا يبدو لنا أن التيار الأول يحترم العقل البشري ، ويجلّ الفكر الفلسفي ، ويؤيد النظر والبحث رافضاً التعصب والتركيز حول نظرة دينية واحدة أو فكرة وحيدة للوجود . وكان الشهرستاني ، في مجال تدبّر الهنديات ، أكثر تقبلاً وانفتاحاً ورحابة من البغداي ، أو من ابن حزم الظاهري ، وأمثالهما من علماء الكلام[4] .

٥ ـ الهند داخل علم « طبقات الأمم » العربي الإسلامي ، الموقعة والنّماطة للفكر الهندي :

يبدو الشهرستاني ، وانْ كان مؤرخ فلسفة ، فيلسوفاً أو ، على الأقل ،

---

(١) م . ع . ، ص ٤١٠ ـ ٤١١ .

(٢) و(٣) الشهرستاني ، الملل، ج ١ ، ص ١٠ .

(٣) عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين (استانبول ، ١٣٤٦ / ١٩٢٨) ، ١٩ . نجد كلاماً عن الحلولية والتناسخ .

(٤) هنا هَمّ مِن الهموم الفلسفية ومشكلات النظر في علائقية الأمم (أو الدار العالمية للأمم والانسان والعقل) . وفي ذلك تبرز الفلسفة رفْعاً وارتفاعاً فوق العِرْقانية ، وانفصال القوميات ، والتعصب الحضاري .

مفكّراً يميز بين الفلسفة وخطاب الدين. فَصَلَ بين الفلاسفة وبين أهل الأهواء والبدع والنِّحل أو العقائد والإيمانات ، وصَنَّف الفلسفة حسب تيارات أو توجهات عامة ، وقَدَّم الفلاسفة كمفكرين أصحاب «الفِطَر السلمية ، والعقل الكامل ، والذهن الصافي » . فقد تفحص « أهل الأهواء والنحل من الصائبة والفلاسفة وآراء العرب في الجاهلية ، وآراء الهند . وهؤلاء يقابلون أرباب الديانات تَقابُل التضاد . . ، واعتمادهم على الفِطَر السليمة والعقل الكامل والذهن الصافي » .

يضع الشهرستاني الهندَ في منزلة مرموقةٍ داخل « علم طبقات الأمم » في التراث العربي الاسلامي . لقد اقترف الشهرستاني بعض الاغلاط ، في كلامه عن التناسخ مثلاً ؛ لكنه يبقى سبّاقاً منقّباً . ولم يغمط الهنود حقَّهم وعطاءهم في مضمار الفلسفة ، المتميزة عن الدين ، وفي دنيا العلم والحِكْمة . . . وهو يبقى أهدأ وأعمق من صاعد (ت ٤٦٢ / ١٠٧٠) الذي ، في مجال « طبقات الأمم » ، يرى العرب ، قومَهُ العرب ، غيز مؤهّلين لحمْل عَلَم الفلسفة . فالله ، بحسب عين صاعدة الكليلة ، « لم يمنحهم شيئاً منه ، ولا هيّأ في طباعهم العناية به » (صاعد ، طبقات الأمم ، ص ٧٠) . لكن ذلك القاضي رأى الهندَ بعين أقدر . وقبله ، يقول أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠ / ١٠١٠ تق .) : « فللفُرْس السياسة والآداب والحدود والرسوم ؛ وللرّوم العلم والحكمة ؛ وللهند الفِكْر والرويّة والخفة والسحر والأناة ؛ وللترك الشجاعة والإقدام ؛ وللزنج الصبر والكدّ والفرح ؛ وللعرب النجدة والقِرىَ والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة ، والبيان » . ثم يقيّم التوحيدي ، أو يتابع مستدرِكاً ، « إنّ هذه الفضائل المذكورة ، في هذه الأمم المشهورة ، ليست لكل واحد من أفرادها ، بل هي الشائعة بينها ؛ ثم في جملتها من هو عارٍ من جميعها وموسوم بأضدادها . . . »[1] .

والمقريزي (ت ٨٤٥ / ١٤٤١) يضع الفلاسفة الهنود ، من حيث النظر الفلسفي ورغم انكارهم للنبوة ، في مستوى ارفع من العرب . وهكذا يقول إن

---

(١) أبو حيان التوحيدي ، كتاب الإمتاع والمؤانسة ، ج ا (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، تصوير مكتبة دار الحياة ، بيروت ، د . ت .) ، ص ٧٤ .

الفلاسفة إسم « يطلق على جماعة من الهند . . . ؛ ويطلق على العرب بوجه انقص » (الخطط ، ٤ ، ١٦٢) . ولعلّ هذا النمط من التنظير والتقييم قطاع يستحق اليوم التقدير[1] ؛ والفلسفة هي ، أيضاً ، نظر في فكر الأمم على ضوء الفكر ، ومقارنة بين الفلسفات ، ومحاكمة للمبادىء والطرائق التي ينتجها العقل البشري داخل حضاراته وعبر تاريخه .

---

(١) قا : الدار العالمية الراهنة للفكر والانسان .

الفصل الثالث

الفكر الإصلاحي الهندوكي

لا مجال هنا للتحدث المفصّل عن الشيع الإصلاحية ، أو عن المصلحين في الهند . ومع ذلك ، فبعد البراهمانية الأولى ، ثم الهندوكية (أو البرهمانية) المحْدثة ، لا بد من الكلام عن الإصلاحيين في الهند منذ القرن التاسع / الخامس عشر الميلادي . لقد ساهمت عوامل كثيرة داخل الهندوكية على القيام بحركات إصلاحية تُوافِق وتُصالِح ، أو تلفق وتلاصِق ، بغية المحافظة على الوحدة وعلى المجتمع والامتيازات[1] .

(١) لا نقدّم هنا أعلاما متلاصقة ؛ فليس عملنا قاموسيا ولا هو تجميع لشخصيات توضع بالتسلسل ، أو واحدة قرب الأخرى ، على نحوٍ مستقيم الي . . . إلّا أن لطريقتنا هذه ، التي تقدّم المفكرين الأبرز والمتداخلين المتفاعلين فيما بينهم ومع الأوضاع ، منافع جمة منها : .الاقتصاد في الوقت الحذر من الأحكام العامة ، والنظر الغائم ، والتأرخة . والأهمّ هو أنّ يتوجه الفكر الدارس المحلّل إلى النقد والتفسير ،إلى الاستقراء والتنقيب، أكثر من الاهتمام باعطاء الأحكام وبالوصف.

القسم الأول

الاصلاح الهندوكي الذاتي

١ ـ كبير ، نداءات إلى الحكمة وإلى التصالح :

من أوائل المصلحين نذكر ، أولاً ، كبير / Kabir أو : جْنانِنْ / Jnanin . لقد كان جْنانِن ـ أي الرجل العالِم أو العارف ـ رجلاً من طبقة النسّاج . ترأّس حركةً إصلاحية وتوفيقية داخل الدين الذي كان يزداد إنزلاقاً نحو التحلل ، والشبقية ، وعبادة الجنس ، وتأليه العُرْي . فدعا للطهر والنقاوة ، ورفض التمييز بين الطبقات وداخل الأديان والشِّيَع . وهاجم بعنف شديد طبقة البراهمة . ويقدِّس كبير ، في حركته الكبرى ، عند الفيشنوية في بَناريس [بنارِسْ] .

٢ ـ نانك ، مؤسِّس حركة تَطهّر وتَشدُّد (الحركة السيخية) :

استند نانَك Nanak على عقيدة كبير ؛ ودعا إلى دين توحيدي يرفض الكتب المقدسة ، لكن يقوم على حياةٍ نقية ومطهَّرَة تقدّس الله وحده . وهكذا أنشأ فرقة دينية هي السيخ (التلاميذ ، المريدون) . بقي يحترم البراهمة والمعلّمين الروحيين (الغورو) . ثم ألّف السيخ دولة مستقلة دامت ، في الحكم المغولي الاسلامي ، حوالي المائة عام (١٦٠٠ ـ ١٧٠٠) . وإبان حكم رئيسهم رانْجيت سِنْغ Ranjit Singh (١٧٩٧ ـ ١٨٣٩) أقاموا أمبراطورية قوية وقفت في وجه السيطرة الانكليزية بعد انهيار الحكم المغولي .

القسم الثاني

تفاعل الفكر الهندوكي مع الفكر الغربي المعاصر

تفاعل الفكر الهندي مع الإسلام ، وعرف عند المفكرين المسلمين كثرة من المفاهيم مثل : المساواة ، والعدل ، وكرامة الجسد ، والانخراط ، ورفْض التخلي عن العالَم ؛ ورفْض الطبقية ، وحرق الأرامل والأيامي ، وتقديس المؤلّهات الجنسية ، وبعض الحشرات والحيوانات . . . ، والتنكّر للزواج المبكر ، والتطهّر في الأنهار المقدّسة . . .

ثم أن الفكر الهندي أخذ إتجاهات جديدة في عملية تفاعله مع الحضارة الانكليزية والقوة الحربية المتغلّبة . وعلى ذلك أخذ ذلك الفكر يوفق ، بعد سيطرة الانكليز وحضارة الغرب ، بينه وبين : المسيحية ، والفلسفات الأوروبية ، والعلم التجريبي الأوروبي ، وحقول الديموقراطية الليبرالية ، والنظم السياسية والعقلية العلمية ، والمساواة الاجتماعية ، والمجتمع المدني . هنا نشأ فكر يوحد بين ما هو هندي وما هو أوروبي . وهكذا انتجت الهند خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر شخصيات عديدة دعت إلى تلك الوحدة أو التفاعل للتجديد والنهوض . من بين تلك الشخصيات سوف نتناول هنا نشاطات وأفكاريات كلّ من : روي ، طاغور ، سن ، دايانندا[١] .

---

(١) قا : الفكر العربي الاسلامي الاجتهادي أو المسمّى : عصر النهضة (الطهطاوي ، الافغاني ، عبده ، الخ) .

١ - رام موهوم روي (١٧٧٤ - ١٨٣٣) ، الديانة العالمية (مرة اخرى ، نسخة موسَّعة) :

يعتبر روي الشخصية الأولى والفذة التي وسّعت أفق التاريخ الروحاني في الهند . فقد استوعب خلال حياته ، التي امتدت أقل من ٦٠ سنة ، كل شيء ابتداء من أساطير جبال حملايا وخرافاتها وانتهاء بالفكر العلمي الذي طورته أوروبا الحديثة . تحدَّر روي من أسرة أرستقراطية بنغالية تحمل لقب ملك ، وترعرع في بلاط « المغول الكبير » حيث كانت الفارسية اللغة الرسمية . تعلّم العربية ، في صِغَره ؛ وبها قرأ أرسطو واقليدس والتصوف الاسلامي . لم يتسنّ له الاطلاع على الكتابات اللاهوتية الهندوسية إلا عندما درس السنسكريتية . في سنته الـ ١٦ ، أصدر كتاباً عظيماً ضد الوثنية : فارسي اللغة ، عَرَبيّ المقدمة ، تعرّض فيه للهندوسية مما جرح شعور والده فطرده من المنزل . جال مدة ٤ سنين في الهند والتيبت ، درس خلالها البوذية ؛ ولكن بكراهية . وفي العشرين من عمره استدعاه والده إلى البيت ، وأراد تزويجه لكي يُلصِقه بالمجتمع الدنيوي .

في الرابعة والعشرين أخذ يتعلّم الانكليزية والعبرية واليونانية واللاتينية . وتَقرّب من الأوروبيين ، وأخذ عنهم نظُمهم . أدرك أنه لا يمكن إحياء تراث الهند إلا بالاستعانة بأوروبا . وقد قاوم بعنف الاعتقادات الهندية البالية ، والعادات القاسية كإحراق النساء الأرامل . تجاه هذا الموقف طرده البرهميون من بيته ، وبعدها بسنين رفضت أمه وزوجاته العيش معه ؛ فعاش عشر سنين قاسية بمنأى عن المجتمع إلاّ صديقَيْن إسكوتلنديين كان يتصل بهما . في هذه الأثناء توفي والده ؛ فعاد إلى أهله وصالحهم . وساعدته الأموال العائلية التي ورثها عن والده على تحصيل لقب ومنصب « راجا » في مدينة كالْكوتا . وفي هذا المنصب استطاع روي أن يحصّل أيضاً العلوم العديدة . فدرَس أناشيد الأوبانيشاد والشوسْترا والأناجيل . وكان بذلك أول هندي يبحث في التعاليم المسيحية . وفي عام ١٨٢٠ ، وضع روي كتاب « حِكَم المسيح ، دليل السلام والسعادة » والذي استوحاه من الأناجيل[1] . ثم في سنة ١٨٢٦ ، أصبح عضواً في « جمعية

---

(١) يبقى روي هندوسياً ، رغم كل تأثراته بالمسيحية وبالاسلام . انه متدين عقلاني ؛ وينتمي بذلك إلى أكثر من دين . انه انتقائي ، بل توفيقي ؛ وذاك موضوع فكري بارز ، أوهمّ واطروحة ، في =

الموحِّدين » التي أسّسها أحد أصدقائه الأوروبيين .

إشتهر بايمانه بالله . يُلحِقونه جداً بالناحية الأخلاقية المسيحية ، ولكنه رفض ألوهية المسيح . كما عارض بشدة فكرة الثالوث المسيحي ومذهب تعدد الآلهة (الشِّرْك) . وهكذا صدر أمر بمنعه من دخول الكنائس . فما كان منه إلا أن قام ببناء كنيسة سمَح لكل مؤمنٍ بدخولها وأن يؤدي فروضه فيها . وقد دعاها « جمعية الأصدقاء » .

أقام مع أصدقائه رابطة وحدوية سماها « بيت الله » (بْراهْمو ساماج) . وكانت تدعو إلى عبادة الله (برَهْما) الذي لا صِنو له ، الكائن الأزلي ، المنيع ، صانع الكون وحافظه . هذا وقد حذَّر روي من التعرض لأيّ ديانة . ودعا إلى التأمل أي تأمل الكائن الأعلى ، وإلى الاحسان ، والشفقة ، والفضيلة . كما دعا إلى تقوية علاقات الوحدة بين الناس المنتمين إلى مختلف العقائد . كان بذلك يمهد لإقامة ديانة عالمية . عُرِف بدعوته الوحدوية ، فلقب بالهندوسي الوحدوي[1].وقد أخذ عن الديانتين : المسيحية والإسلام . يقوم مذهبه على تحليلٍ وسبرٍ لأعماق التجربة الدينية ؛ وهذا المذهب لا يمتزج مع أحَدية الفيدنتا ومع الديانة المسيحية . فالألوهية عند روي نتاج الربط بين الفيدنتا المطلقة والفكر الموسوعي الأوروبي في القرن الثامن عشر . يُعد روي مصلحاً اجتماعياً كبيراً . وقد أدّى خدمات جلّ في ميادين مختلفة : منْعُ حرق الأرامل والتبكير في الزواج ، الوحدةُ الهندية ، التقارب بين الهندوسيين والمسلمين ، التعليم العلمي الحديث الهندوسي . هذا ، وإليه يعود الفضل في إنشاء أول جريدة بنغالية عام ١٨٢١ ، وفي إنشاء المدرسة الهندوسية الحديثة والمدارس المجانية . يضاف إلى ذلك كله أن الحرية والتقدم كانا مما شغل فكر روي ؛ فدعا إلى تثبيت انكلترا في الهند (؟؟؟) ، وجعْل اللغة الانكليزية لغة عامة . كما دعا إلى الاقتباس من الحضارة الغربية ، ولكنه لم ينسَ أن يدعو إلى التخلي عنها إذا خيبت الأمال

= النظر الهندي المعاصر . فكأنّ دخول الهند إلى الدار العالمية المعاصرة تأسّس على معاداة الفرقة والاختلاف ، أو على النداء إلى الانسجام والتشابه ، بين الأمم والعقائد .

(١) را : الهامش السابق ؛ ولا يُعزل هذا « القانون » المنظّم للفكر في الهند عن الأوضاع التاريخية الاجتماعية لتلك القارة ذات التعدد الكثير في العقائد واللغات والتوجّهات .

المعقودة على التقدم .

في سنة ١٨٣٠ عيّنه أمبراطور دلهي سفيراً في انكلترا ، فتسنّى له حضور مناقشات مجلس العموم حول قضايا الهند . نجح هناك في عقد صداقاتٍ متعددة مع شخصيات كبيرة . توفي في بريستول ؛ وهناك دفِن . قضى حياته في الدرس والانتاج . وقد وضع كتباً عدة ، فلسفية ودينية ، باللغات العربية والبنغالية والسنسكريتية والانكليزية والفارسية . يعود الفضل في نشر الأفكار الوحدوية في الهند . وقد كان الأصل الذي تفرع منه آل طاغور .

٢ ـ دافندْرانات طاغور ، الهند المعاصرة :

يُعَدّ طاغور (١٨١٧ ـ ١٩٠٥) خليفة روي ، والمشرِف على « بيت الله » (براهْمو ساماج) . كان يتمتع بأخلاق عالية ، وبنفحةٍ شعرية عميقة . ولِد في كلكوتا من عائلة غنية ، وترعرع في جو من التقاليد القويمة . مال في شبابه إلى حياة الترف والمجون ، ولكنه ما لبث أن تاب عنها إذ أراد أن يترك كل شيء ويتبع الله . في سنة ١٨٣٩ أقام مع إخوته وبعض رفاقه رابطةً لنشر الحقائق المعروفة . ثم ، بعد ذلك بثلاث سنين ، أصبح رئيساً لـ « بيت الله » . فرتَّبَ العبادةَ بطريقةٍ منظَّمة ، وبنى مدرسةً للاهوت ، ودعا الناس لاعتناق مذهبه . وفي سنة ١٨٤٨ وضع كتاباً دعاه براهمو دْهَارْما ، قدَّمه ككتابٍ ملهَم واعتمد فيه على أناشيد الاوبانيشاد . قسّم أربعة أقسام عقيدته الدينية ، هي :

ـ في البدء كان العدم ؛ الأحد الأسمى كان موجوداً ، وهو الذي خلق الكون .

ـ هو وحده إله الحقيقة والحكمة والصلاح والقدرة ، الأبدي الأحَد ، الذي لا شريك له .

ـ في عبادته ومحبته يكمن خلاصُنا في هذا العالَم وفي الآخرة .

ـ تحتّم علينا العبادة محبةَ الله وعملَ كل ما يحِبّ .

وفي سنة ١٨٢٠ ذهب طاغور إلى جبال الحملايا ، وبقي هناك بالقرب من مرتفعات « سِمْلا » قرابة ١٨ شهراً ألفّ خلالها « تأملاته » التي أنشد فيها محبة الله الأوحد وخلاص كل الشعوب . وعند رجوعه من جبال الحملايا ، سنة ١٨٦٢ ،

اتخذ من « سن » معاوناً دينياً له ؛ مما أحدث في « بيت الله » سلسلة من الانشقاقات .

٣ ـ سَنْ ، من مفكّري الهند في القرن التاسع عشر النهضوي التحديثي :

عُرِف هذا الرجل بحياته القصيرة والقلِقة (١٨٣٨ ـ ١٨٨٤) . طَبَع مؤسَّسة « بيت الله » بطابعه الخاص ، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . كان سَنْ ينتمي إلى أسرة بورجوازية متحرّرة . تيتّم صغيراً ، وترعرع في مدرسة انكليزية . يُربَط كثيراً بالمسيح وحاول إدخال التعاليم المسيحية إلى « بيت الله » . كما أنه تأثر بشخصية يوحنا المعمدان ، وبالقديس بولس . أوردوا في الموضوع : « تسأل الهند بأكملها : من هو المسيح ؟ ـ مسيحيٌ أنا ، مسيحيٌ العذب ، حِليةُ قلبي البراقة . منذ عشرين سنة وأنا أملكه داخل قلبي الشقي »[١] .

في سنة ١٨٦٦ بعث سَنْ برسالة إلى تلميذه الحميم موزومدار قال فيها : « لي أفكار خاصة فيما يتعلق بالمسيح . ولكني لن أبوح بها في الوقت الحاضر ، إذ أني أنتظر تغيرات في البلاد تسمح لي القيام بهذا العمل دون قيد أو شرط . . . المسيح شبيه بتضحية الذات » . وخلال هذا الوقت ، دخل سِنْ « بيت الله » ؛ فأحيط بكل عناية ومحبة . كثيراً ما نادى بالانفتاح على العالم ، وقال إنه يتوجب علينا خلق شعور إجتماعي جديد . وكان يرى أن الديانة هي الأساس في إحياء العِرق ، وأراد أن يجعل منها أساساً للاصلاحات الاجتماعية . بعد ذلك وقعت القطيعة بينه وبين طاغور ، فانقسم « بيت الله » . وتسلم طاغور إدارة الـ « أدي براهمو » ، بينما انصرف سن إلى بناء « بيت الله الهندي » . وقد كان هذا الانقسام بمثابة تجربة صعبة لهما كليهما ، وخصوصاً بالنسبة لِسَنْ . وبعد ٣ أشهر من هذه القطيعة ألقى سن محاضرة عن تعاليم المسيح . وقد كان مأخوذاً بأخلاق المسيح وبمبدأيه الأساسيَيْنْ : التسامح والتضحية بالذات . فكان أن شكلت تلك

---

(١) يبالغ الغربيون في تسليط الضوء على هذه الناحية عند الهنود الذين ندعوهم ، هنا ، نهضويين أو كانوا كثيري الاعجاب وحتى التماهي بالقاهر القادر . قا : تَصوّر المسيح عند ميخائيل نعيمة .

المحاضرة فضيحة كبرى وضجة على الصعيد الاجتماعي . وحاول سِنْ فتح أبواب كنيسته أمام جميع أبناء الهند ، ولكن هذا لم يفلح في تهدئة الحال بل زادها تأزماً . وهنا تعرّض سن لحوادث عدة منها : عدم فهم الشعب إياه ، تخلي أصدقائه عنه ، الصعوبات المالية القاسية ؛ وفوق كل هذا كان هناك القلق وعذاب الضمير . ذاك ما جعله وحيداً في صراعه ، لا معين له سوى الله الذي كان سن يناشده دائماً . ولكن سن لم يتوقف هنا مطلقاً ، فاخلاصه اللامتناهي ، وتَتبعه خير المجتمع ، قاداه سنة ١٨٧٠ إلى القيام برحلة إلى انكلترا . وكانت رحلته تلك موفقةً إلى حد بعيد إذْ استطاع خلالها أن يأخذ بألباب عقول الانكليز ببساطة كلماته المعهودة ولغته الانكليزية الصافية . لكنه ظل ، رغم هذا النجاح الذي لاقاه ، هندي القلب ولم ينتسب إلى المسيحية الأوروبية . بالعكس ، أراد أن ينسبها إليه أو إلى الهند . وكان سن يطوف بلداناً مختلفة داعياً فيها إلى عبادة الله الأوحد . ولقد كتب في « صنداي ميرور » يقول : « ليست عبادة الأوثان الهندية إلا عبادة أشكال إلهية مادية . فاذا تركنا جانباً الشكل المادي بقي لنا مجازاً جميلاً . . . وعندما ارتدنا بلاد الهند ، رأينا أنّ كل صنم يعبده الهندي يحمل تحت طياته احدى صفات الله ولكنه يتخذ اسماً خاصاً به . . . نطلب الآن أن تعبدوا الله الواحد صاحب الـ ٣٣٠ مليون صفة . . . . فالتعبد لاله مشترك وغير منقسم ، دون التفكير بالأشكال المختلفة لعبادته ، هو التعبد للاله المجرد »[١] .

كان سِنْ يعتبر نفسه مسؤولاً من قِبَل الله ، وذلك للتبشير بالشريعة التي كان يسمّيها : الحلّ الجديد . وكان هذا سنة ١٨٧٥ ، السنة التي بدأت علاقاته مع « روماكيسلانا » . ولتحقيق ذلك أراد أن يحتضن كل شيء في آن معاً : المسيح ، وبراهمان ، والاسلام ، وجميع الديانات ، واوروبا . ولقد وزع ، بين تلاميذه المختارين ، ديانات عدة لدراستها وللتوغل فيها ؛ تذكر على سبيل المثال : بهْاي جيفيش ش . سَنْ (Bhai Givish Chunder Sen) الذي ترجم القرآن والسيرة النبوية . بْراتابْ موزومْدار (Pratap Chunder Mozoomdar) الذي درَس المسيحية ووضع كتاباً عن « المسيح الشرقي » . وكان سن يرى أن تكريس الحياة لله لا يجب أن تبعِد عن حياة العالَم . وقد نجح في

---

(١) cf, Romain Rolland, La vie de Rama Krishna, Paris, Stock, 1956

التوفيق بين هاتين الناحيتين .

وفي سنة ١٨٧٩ حصل انشقاق جديد في « بيت الله » التابع لسن . فقد تعرّض سن لنقد أصحابه الذين اتهموه بالتخلي عن مبادئه ؛ وتركوه . فلم يبقَ إلى جانبه منهم سوى قلّة . بعد ذلك دخل سن ميدان التفسير الفلسفي للمسيحية ، وألقى محاضرات عدة حول المسيحية ، مثل : هل أنا رسول ملهَم (في كانون الأول ١٨٧٩) ؛ والهند تسأل من هو المسيح (في عيد الفصح ١٨٧٩) . إلا أنّ ذلك لم يمنعه عن متابعة أعماله التي أرادها لنفسه . فكان يلقي من على جبال الحملايا رسالته العظيمة للأخوة الهنديين ، وهي رسالة تذكّرنا بصفحات عدة من الانجيل . هنا نذكر على سبيل المثال : « إسمع أيها الهندوسي . الربّ ، إلهك ، واحد . . . » ؛« إنّ الحل الجديد هو بشارة المسيح . . . إن الإله القدير يكلم بلدنا الآن مثلما فعل من قبل بالنسبة لبلدان أخرى »(١) .

ونراه ، مراتٍ عدة ، يعلن أن « الله » و« هو » من نسيج واحد . يقول مثلاً : « ان روح الله وأناي نسيج واحد . فاذا رأيتموني ، رأيتم الله » . وكان سن يناشد الهنديين قائلاً : « اعبدوا الإله ، ولكن لا تكونوا مسيحيين . المسيح ليس مطلقاً المسيحية » . أراد لنفسه أن يكون المسيح في الهند، أو مسيحاً هندياً .

وهكذا ، ورُغم المتاعب التي لقيها ، إستطاع أن يُدخل المسيحَ في الهند . وباسم المسيح غلّف « الحل الجديد » الذي حاول سِنْ بواسطته أن يُظهر معنى المسيح الحقيقي للمسيحية الغربية . فقال بهذا الصدد : « أوروبا المسيحية لم تفهم إلا نصف ما قاله المسيح . لقد فهمَت أنّ المسيح والله يشكّلان شخصاً واحداً ، ولكنها لم ندرك أن المسيح والانسانية واحداً » . وهذا ما أراد « الحلّ الجديد » إظهاره . ليس علينا فقط توفيق الانسان مع الله ، بل توفيق الانسان مع أخيه الانسان . وها هي آسيا تقول لأوروبا : « يا أختاه! لنكنْ واحدة في المسيح » . فكلّ ما هو خير حسَن وجميل ومقدس ، هو من المسيح » . وظل سِنْ مواظباً على أعماله حتى آخر نفس من حياته ، أي إلى سنة ١٨٨٤ . في

(١) لا يعني هذا أنه تحوّل إلى النصرانية . ولقد حرّك الهنود ، المسلم والهندوكي ، تياراً يؤمن بشدة تأثر المسيح بالهنديات (ببوذا ، على سبيل المثال) ؛ وأقاموا عدة نقاط من التشابه بين المسيح وبوذا ، بين المسيح وكرشنا .

هذا الصدد قال ماكس مولّر : « لقد خسرت الهند ابنها الأكبر » .

٤ ـ دايانندا سرَاسْفاتي Dayananda، Sarasvaty (القرن التاسع عشر) ، تيار التشدد والتزمّت :

في حياة سن ، وقفت شخصيات هندية كبيرة ضده ، وضد براهْمو سماج ، وضد فكرة تغريب فكرة الديانة الهندية[1] .على رأس تلك الشخصيات وقف دايانندا (١٨٢٤ ـ ١٨٨٣) . وُلِدَ دايانندا في « غوجارا » ، متحدراً من عائلة غنية . حَكَم والده إحدى المقاطعات الصغيرة . كان الوالد مستقيم الرأي ، حاد الطبع ، يحبّ السيطرة . فورث ولده دايانندا عنه كل هذه الخصائل . ترعرع دايانندا في جو براهماني قاس . فمنذ الثامنة من عمره كان يجبَر على القيام بالواجبات الاجتماعية التي كانت تعرضها عليه البْراهمانية .

في سن الرابعة عشرة اصطحبه والده الى معبد لحضور احتفالات للإله سيفا ، والتي كانت تقام بعد صيام صعب جداً وقضاء ليلة تقية مليئة بالصلوات . وهناك في المعبد نام كل المؤمنين ، ما عدا الولد الصغير الذي غلب النعاس وانتصر عليه . في تلك الأثناء رأى فأراً يقضم التقْدُمات ويركض على طول جسم سيفا . كانت هذه الحادثة بمثابة الحافز الأول لترك الوثنية ؛ فترك المعبد وعاد وحده إلى البيت . ورفض منذ ذلك الوقت ممارسة تلك الفرائض الوثنية . هنا كانت بداية الصراع بين الوالد وابنه . وفي سنّ التاسعة عشرة ترك دايانْندا البيت الأبوي هارباً ، بعدما أكرهوه على الزواج . لكن والده تمكّن بُعَيْد حين من إعادته إلى البيت وحبْسه فيه . لكن دايانندا تمكّن بعد مدة وجيزة من أن يفلت من السجن ليطوف مدة ١٥ سنة في أرجاء البلاد صفر اليدين ، يعيش من صدقات الغير ؛ متنقلاً بين العلماء والمتصوفين ، دارساً الفلسفة تارة والفيدا أو اليوغا طوراً ، زائراً الأماكن الهندية المقدسة . كان يمثل تياراً متصلّباً ، ومُفسِّراً متشدداً للأصول الأولى . (لاحظ صياغة طريقة تحوله إلى الجديد الأسمى) .

إذْ لم يَرَ دايانندا ، أو لم يحاول أن يرى حواليه ، سوى المعتقدات الهندية

(١) هذا ، على الرغم من أن التقريب لم يؤدِّ إلى الذوبان في النصرانية . أن كانت مسيحية ، فهي مُهَنْدَنَة .

التأسيسية [الأولى ، الراسخة] والأوثان التي تعْبدها الهند . في عام ١٨٦٠ ، التقى في « مادهورا » رجلا أعمى ورعا إسمه : « سْوامي فيرجانندا ساراسْفاتي » ولازمه مدة سنتين وأخذ عنه الكثير . وعندما افترقا طلب منه سْوامي أن يقيم الطرق الدينية الصحيحة ، وأن يُشيع الحق والمعرفة . بعدها طاف دايانندا مبشراً في الهند الشمالية . أثناءها كان قد جادل خصومه بقوة هائلة ، فحاولوا اغتياله . ففي خلال خمس سنوات تعرض للاغتيال خمس مرات : جربوا معه السم ، والقاء حية في وجهه . . . ؛ كان دايانندا على معرفة حقيقية بالسنسكريتية وبالفيدا . وغالباً ما كان يسمى بالطوفان نظراً لما له من معلومات . وفي سنة ١٨٦٩ ألقى محاضرة كان لها الأثر الفعّال : فقد وقف يخطب أمام عدد غفير من الجماهير التي لم تكن تقرّ مبدأه . إعتبر في تلك المحاضرة أن الفيدا الحالية هي عكس ما كانت عليه الفيدا الأصلية ، ولذا طلب من الجماهير الرجوع إلى الكلمة الصحيحة[1] . بيد أن الشعب رفض أن يستمع إليه . فباءت المحاولة بالفشل . وصار كمن ألقى عليه « الحُرْم » .

في كالكوتا ، التقى راماكْرشنا عام ١٨٧٣ . واستُقْبل بحفاوة قلبية في « بيت الله » ؛ رغم الخلافات الكبرى التي كانت بينه وبين سن . وفي سنة ١٨٧٥ أشاد « آريا سوماجْ » . وفي سنة ١٨٧٧ ، وكانت أفكاره قد تبلورت ، أخذ يجول في مدن متعددة . وفي ت ١٨٨٣/١ اغتيل دايانندا بالسمّ في مدينة « أجْمرا » . وبعد وفاته كثُر أتباعه كثرة ظاهرة ، وكان بينهم كبار السياسيين والمفكرين والعلماء . قد يُعاد هذا النجاح إلى قوة سبك عباراته ، وتأثيره الكبير في النفس . لأول مرة في تاريخ الهند ، أراد دايانندا أن يُفهم الناسَ تعاليم الكتب المقدسة . فكان يترجم ويبسّط الفيدا تبسيطاً دقيقاً بحيث يتسنى للشعب فهم الصراط القويم البراهماني . وكان يشير إلى حرية الروح وإلى جبرية القدر . من جهة أخرى ، دعت الـ آريا سوماجْ إلى التساوي بين الناس . ودعت إلى أنّ لكل شخص الحق في تحصيل العلوم التي يريدها ؛ لا فرق بين رجل غني أو فقير إذ المهم هو أن يُعطى كل امرىء استحقاقاته حسب تطلعاته العلمية والاجتماعية .

---

(١) نمط من الفكر موجود في كل الأديان وفي كل الأمم ، عبر التاريخ . ولهذه الظاهرة قوانين تفسّرها . قا : الحركات الأصولية تيارات التفسير الحرفي [الحرْفانية] للنص .

ودعت تلك الرابطة إلى ضرورة مساواة المرأة مع الرجل ، وإلى تحرر المرأة الهندية من القيود التي أجبرت على الإلتزام بها ، وإلى إعادة زواج الأرامل . وباختصار ، كان هدف الـ آريا سوماجْ القضاء على الظلمة والجهل ، وتنوير العقول بالثقافة والعلوم . كذلك عمد إلى فتح المدارس المختلطة والمصانع من أجل الشباب والشابات ، وإلى إقامة الجمعيات من أجل إعالة المحتاجين . . . كما ساهمت الـ « آريا سوماج » في تنوير العقول في الهند ، وفي تقوية الروابط الوطنية الهندية والحس الوطني الهندي ، وفي إكبار وتطهير الديانة الهندية التأسيسية .

٥ ـ محاكمة التجربة الهندوكية في تفاعلها مع الغرب المعاصر :

يبدو ، من النظرة السريعة أعلاه ، أن الفكر الهندي الحديث إزاء الحضارة الغربية اتخذ مواقف عدة : الرفض التام (السلفية) ، الاستسلام التام ، التوفيق ، التفاعل طلباً للتطور والخَلْق . كان الهندي هو الضعيف ، المهزوم ، الضحية . وكان الانكليزي هو القادر ، المفكّر الجارح ، والجلاد . وعلى هذا كان التفاعل لمصلحة القوي ؛ فهذا اعتدى على الفكر الهندي وبَخَّس الثقافة الهندية ؛ وأعلى شأن الحضارة الأوروبية وتاريخها . . .[١] . لعلنا نستطيع محاكمة التجربة الهندية ، في ذلك التفاعل مع فلسفة الغرب وأسلحته وعلومه ، على أُسُس عادلة إذا أقمنا مقارنة هنا مع التجربة الصينية[٢] ، أو مع التجربة العربية ، واليابانية . . . فقد كانت تلك الأمم كلها تخوض عملياتِ إعادة تعضيةٍ ذاتيةٍ (ضبْط ، تحكّم ، تطهّر ، إعادة مَعْنية ، الخ) في ضوء الفكر الغربي التوسّعي أو الأقدر سلاحاً ، وتنظيماً ، واستعمالاً لطاقة الفرد وموارد المجتمع ، وصناعة ، وتقدماً في السيطرة على الطبيعة وعلى الوجود والمصير .

---

(١) لا ننسى ، بالطبع ، التأثير الايجابي الذي يدّعي الانكليز إحداثه في الهند . سرّعوا في ربط أجزاء الهند ببعضها ، ألغوا بالقوة بعض العادات ؛ وما إلى ذلك مما خدمهم وساعدهم على السيطرة الأقدر على البلاد .

(٢) را : أدناه ، الأضمومة .

الفصل الرابع

الفكر الإسلامي الإصلاحي في الهند
الإجتهاد الإسلامي الهندوكي والإجتهاد الإسلامي الغَرْبي

١ ـ التاريخ غذاء للفلسفة وأداة نظر :

دام الحكم الإسلامي ، المغولي ، في الهند مدة لا تقل عن ثمانية قرونٍ ونصف ؛ انتهى عام ١٨٥٧ ، أمام الحكم البريطاني الأقدر سلاحاً وتنظيماً أو مهاراتٍ وطرائق . ولا أعتقد أنّ عام ١٩٤٧ ، عام نشوء دولة باكستان ، كان انتصاراً أو استعادة إعتبار ذاتي للحكم الإسلامي في القارة الهندية . ربما تكون اللغة الأورْدية (أورْدو : معسكر) هي الإنتصار والكنز .

٢ ـ الفكر السياسي والفنون ، الفلسفة الدينية وتطويراتها في الاسلام الهندي :

بعد انتقال الفكر الهندي إلى العرب المسلمين انتقل الاسلام إلى الهند نفسها ؛ فكان المغول وهم قسم من قبائل التتار سكنت آسيا الوسطى ، قادهم تُقْتَمِش (ت ١٤٠٦) ؛ فاحتاج بهم البلاد الروسية (١٣٨٢ م) ، مُخرِّباً موسكو ، وباسطا السيادة التترية على تلك البلاد طيلة قرنٍ من الزمان . وأشهر مملكة إسلامية في الهند كانت سلطنة دهلي [دلهي] ؛ أسسها إيلتتمش [يلتتمش][1] المتوفى في سنة ١٢٣٦ . جعل عاصمته دلهي ، واستقلّ بحكم الهند .

---

(١) من المماليك الأتراك ؛ خلف قطب الدين أيبك ، في سنة ١٢١٠ .

حكم باسم الخلفاء العباسيين، مستقلاً عن الحكام الأفغانيين . امتد نفوذ سلطنة دلهي حتى شمل معظم أنحاء الهند ، وتكوّنت من سلالات هي بعد المماليك الأتراك : الخلْجية (١٣٢٠ - ١٢٩٠) أسَّسها جلال الدين فيروز ، انتقلت من أفغانستان إلى الهند ، وأشهر ملوكها علاء الدين محمد شاه (ت ١٣١٥) ، واشتهر في زمانه أمير خسرو ، ونظام الدين أولياء . . .

ب / **السلالة التغلقية** (١٣٢٠-١٤١٣) أسسها غياث الدين (ت ١٣٢٥) ثم حكم ابنه محمد (الذي زاره ابن بطوطة) . أما أشهر ملوكها فكان فيروز شاه (ت ١٣٨٨) .

ت / **سلالة السيد التي أسسها خضر خان** ؛ ثم انتقل الحكم إلى سلالة لودي على يد مؤسسها بهلول لودي في سنة ١٤٥١ . أشهر ملوكها سَكندر لودي الذي بنى مدينة أكْرا [أغره] . . . احتل المسلمون دهلي منذ القرن الثاني عشر، أعاد شاهجان بناءها (سنة ١٦٣٩) بعد أن كان تيمورلنك قد دمّرها في سنة ١٣٩٨ . دخل إليها الايرانيون في ١٧٣٩ ، ثم حكمها الملوك الأفغان (١٧٥٦) ، ثم انتقلت الهند إلى الحكم البريطاني (١٨٥٧) .

لم تكن سلطنة دلهي الوحيدة ، بل الأشهر ، بين الدول [الممالك] الاسلامية الكثيرة من مثل : البنجاب ، البنغال ؛ ونذكُر الدَّكَن التي دخلها المسلمون بقيادة علاء الدين (نسيب فيروز الخَلْجي) في سنة ١٢٩٤ ، والتي اشتهرت بثرائها الحضاري المميَّز . لكن أين الفكر السياسي ، أو أين الفلسفة السياسية التي ازدهرت في الحكم الاسلامي للهند ؟ فهل أنتج اولئك مدارس أو نُظُماً سياسية توازي ، من حيث القيمة والخلود ، الفن الذي جَسَّده تاج مَحَلّ على يد شاهْ جِهان [شاهْجِهان] في القرن السابع عشر ؟ تاج الفن المغولي ، والمجسِّد لرؤية فلسفية في الوجود والمصير والقيم ، هل توازى مع أفكار سياسية بلغت أوجاً أو ذروة ؟

٢ - الفكر الإسلامي التأسيسي في الهند ، كلمة تقديمية :

ليس من مجالنا ، في هذا الفصل ، الاهتمام بحال المسلمين (الفكر العربي المتجسّد في دين) في الهند . بعبارةٍ أخرى ، لن نتعرض هنا للمسلم الهندي ،

ولا للثقافة العربية الإسلامية الهندية . فلا الأدب الهندي المتأثر بالفكر العربي الإسلامي ، ولا الفكر الفلسفي الهندي الإسلامي أو المتأثر بالإسلام ، هما من مضمار هذا الفصل[1] . فتلك موضوعات غزيرة ؛ ليس هنا مكانها ، وتستلزم دراسة تفصيلية تختلف عن اهتمامنا الحاضر بالفكر الفلسفي ، بالفلسفة ، في الهند . ومع ذلك فانّ الفكر الإسلامي في الهند ، والفكر الأوردي ، والفكر الصوفي الإسلامي الهندي ، والسيد أحمد خان ، والدهلوي من قَبْله ، وأكبر ، ومحمد إقبال ، مواضيع تعود إلى العطاء الهندي وإلى الفلسفة الإسلامية معاً .

إنْ درَسْنا الحركاتِ الإسلاميةَ الحديثة في الهند فاننا لا نستطيع التنكّر لدراسة الآرياسماج والحركات الإصلاحية الهندوكية والحركات المسيحية الهندوكية ، وحركات المستعمِر الثقافي الانكليزي في الهند . لقد أعلن ، مثلاً ، الميرزا غلام أحمد ، صنيعة الانكليز في الهند ، أنه كرِشْنا ، وأنّ كرِشْنا والمسيح والمهدي واحد . ومثل هذه الادعاءات كانت ، في الهند ، كثيرة وذات أهداف سياسية . وكلها لا تُدرس إلا كظواهر حية مترابطة ؛ تهمّ الهند كما تهمّ الفكر العربي الإسلامي[2] .

٣ ـ الثقافة العربية الإسلامية والهندوكية ، التفاعل والتصادم :

قام الفكر الإسلامي ، في التراث الهندي ، بوظيفة تحديثية من جهة وأثار ، من جهة أخرى ، ردوداً وتيارات أدت خدمات جُلّى وأحدثت تحديات واستجابات . فالأساطير الثرّة والنميرة في الفكر الهندي تُغرق العقل وتُضئِل التوحيد ، بشكل خاص ، لاتساع الديانات المتنافرة ولتعدد التيارات والحركات . لذا كان الإسلام ، من حيث هو دين توحيدي متشدد ، أكبر التحديات الموجهة للعقائد الهندية . ثم كان ، من جهة أخرى ، مناقضاً لتقاليد وإتباعات تُقهقِر

---

(١) را . فِرار ، « الهند » ، في : وجهة الاسلام ـ نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي (ترجمة أبو ريدة ، القاهرة ، ١٩٣٤) ، ص ١٠٦ ـ ١٥١ .

(٢) را . ، على سبيل المثال ، عن المسلمين في الهند : القاضي أطهر مباركبودي الهندي ، العرب والهند في عصر الرسالة ، ترجمة عبد العزيز عبد الجليل ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ . أحمد الساعاتي ، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم ، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٥٧ . عبد الحيّ الحسني ، الثقافة الإسلامية في الهند ، دمشق ، ١٩٥٨ .

كرامة الانسان ، وتشد الحياة إلى أسفل وتسلب بعضاً من القيم العليا والحرية . وعلى ذلك كان لا بد على الإسلام من الوقوف بداهة ضد ممارسات لا إنسانية وضد إنسانية ، ودحض عبادات شتى تبقي البشر عند الدرجات الأولى من السلم الديني نظير عبادات مرتبطة بالأفراد والتناسل ، وبالأساطير الكثيفة ، والتفرقات الطائفية والطبقية والأعراقية .

تحدى الدين المحمول إلى الهند ، كما قلنا ، الأديان المحلية : فكان نداء لها لترتفع عن الأصنام والأغراض المادية وعن الإماتات الجسدية والمجاهدات . وهكذا فانه مَثَّلَ دور الداعي لارتفاع العقائد من طور الشرك والتجسيد والتجسد إلى طور أسمى باتجاه التجريد والتنزيه . فالتوحيد الإلهي الهندي ، قبل الإسلام ، مطمور أو هو أقل سفوراً لتراكم الكثير من الحمّالات المادية التي تغطيه وتتراصّ فوقه . كان الإسلام ، ككل قادم من مجتمع خارجي ، دماً جديداً ومن ثـم عاملاً للتطوير . وذاك الفكر (أو التيار أو الدم) الجديد نافس وناقش ، تحدى وبَنى ، حاور وناقض المعتقدات الهندية المغلقة على نفسها بنفسها منذ القديم ، والمنعزلة عن العالم ، والراضية بذاتها ، تجترّ نفسها بنفسها كالمسترخية . مع القادم الغريب ، وَعَت العقائد الهندية ذاتها ؛ تراجعت لتفكر وتناقش ، نهضت وهبت من الرقاد . وهكذا كان الإسلام يَصُبّ الكثير من الماء ليطهّر الفكر العقائدي الهندي من الخرافات وسائر ما يَحجب الروحي ؛ وعَمل على التشديد على الروحي المحض وراء الطقوس والأضاحي والمذاهب . وأسفر عن نداءات للمساواة بين البشر بغضّ النظر عن العرق أو الجنس أو اللون أو الطبقة ، ولخلود الروح ، وليوم يحشر فيه الناس كي يحاكَموا أمام الله ، وللمهدية كأملٍ في الخلاص والعدل والشبعِ (المهدية فكرة موجودة في عقائد كثيرة بدائية ؛ وهي ، في الإسلام الهندي ، أكثر بروزاً عند بعض طوائفه) .

وكان هناك ، ولا بد من أن يكون ، إستجابة أوردّ فعل آخر على التحدي الذي خَلّفه الإسلام . إذْ ظهرت دعوات هندية فئوية وعديدة مناهضة ، وتشدد على تمجيد العقائد الهندوكية وبعثها وتعزيزها . فالدعوات الإسلامية التبشيرية بين الأوساط الهندوكية ، نادت بِـ : قيم عليا كالمساواة والاخاء والبساطة في العقيدة واحترام الذات والعملِ اليدوي والوحدانية الإلهية وإزالة الفوارق الطبقية والتطهر من الخرافات وتقديم الفرص لخلاص الذات من ممارسات سحرية

وشعوذية لغايات دينية ، أو ممارسات لا إنسانية وضد اجتماعية مثل حرق الأرامل ، والتعذيب الذاتي ، وزواج الأطفال ، ونبذ بعض الطوائف والأعراق ، وتقديس حشرات أو حيوانات . . .

هذه النقاط الواضحة في الإسلام أثارت على الوافد كوامن هندوكية مما أظهر الصراع الفكري علناً . فنادى البعض باعادة صياغة العقائد الهندوكية بأشكال أوضح ، وأساليب أقرب للعقل ، وأقلّ ثقلاً أو حملاً للأساطير والطقوس أو للسحر والرموز والتعقيدات . وهكذا بدأ الفكر الهندي يعمل بحيوية ؛ وفي رفضه أو لتجنّب تأثره بالإسلام أخذ من الإسلام ما يمكن الاقتداء به كالبساطة والوضوح وبناء نسبي للفكر على العقلي والواقعي وأساليب معروفة في علم الكلام . وقد حان الوقت لدراسة جدّية تتناول مدى تأثر الهنادكة أو الفيدانتية وغير ذلك بالفكر العربي الإسلامي .

وكان هناك تيار ثالث دعا ، في عملية الصراع الفكري هذه ، للتوفيق وللتآلف الناس في الهند مهما اختلفت معتقداتهم . لقد حمل معهم المسلمون نزاعهم بين السنة وبعض الغلاة إلى شبه القارة ، وتنازعوا مع السكان المحليين مما جعل التفكير بتوحيد الأديان عملية توحيد سياسي واجتماعي يُبعد الحروب ويقيم التماسك الايديولوجي[1] . وهكذا فإنّ محاولة علاء الدين الخلجي (٦٩٥ - ٧١٥/١٢٩٦ - ١٣١٦) جاءت من حاكم مسلم رغب بدين جديد يوحد سائر المعتقدات ومن ثم السكان . وقدم نفسه كنبيّ ، ودعوته الجديدة كدين جديد يتعين على كافة الهنود اعتناقه ليعمّ الإخاء والسلام في ربوع البلاد .

وتتابعت محاولة التوفيق الهندوكية الإسلامية على يد حُكّم الخلجيين ، ثم مع أسرة تُغلُق (محمد تُغْلُقت ١٣٥١ م ؛ فيروز تُغلُقت ١٣٨٨ م) . ومع هذا الأخير نتذكر جلال الدين الرومي في الهند . وهنا وإذّ لا نتوسع في البحث ،

---

(١) نقل المسلمون من الكتب الدينية الهنادك اتهرين ويدّ [أتهارْفا فيدا] ، نقله عبد القادر البدايوني وأبو الفيض بن المبارك والحج إبراهيم السرهندي بأمر أكبر شاه الدهلوي من لغة سنسكرتّ باعانة الشيخ بهاون الهندي . وترجم ، بأمر أكبر شاه ، أبو الفيض بن المبارك الناكوري كتاب "بهاغافاد كيتا [غيتا ، جيتا] . وبأمر من أكبر أيضا ترجم غيات الدين القزويني وعبد القادر البدايوني والشيخ سلطان التهانيسري كتاب : مها بهارتْ [المهابهارْتا] ، الخ . . . را : عبد الحيّ الحسني ، الثقافة الإسلامية . . . ، ص ٣٤٠ .

فعلينا القفز إلى المحاولة التوفيقية الأكبر أو حيث عملية التفاعل الأوغل التي جرت على يد السلطان أكبر .

٤ ـ السلطان أكبر وعقيدته في « الدين الإلهي » ، اجتهاد إسلامي هندوكي :

كانت الهند في بلبلة فكرية واضطراب أديان متناحرة . وجاء السلطان المغولي أكبر (٩٤٩ ـ ١٠١٤/١٥٤٢ ـ ١٦٠٥) في فترة قلاقل وخلافات عقائدية داخلية . وعلى هذا سعى أكبر إلى إقامة نوع من الوحدة الفكرية (الدينية) كي يَبْني عليها وحدة سياسيةً اجتماعية داخل الهند . وهكذا رأى في السياسة والدين وحدة ، وطريقاً إلى التفاهم وتداخلاً ، وطريقين يؤديان إلى بعضهما البعض بانسجام .

وبغير تفصيل ولا تطويل ، فان أكبر قد حثَّ على التزاوج بين المسلمين والهندوكيين ، واحترام كل دين ، ودعا إلى ترجمة النصوص الفيدية إلى اللغة الايرانية ، وخصَّص مَبْنىً لمناقشة الخلافات بين الأديان . وبالإضافة إلى ذلك فان أكبر أشاع أنه هو المهدي المنتظر ؛ وأنه المجدد للدين الإسلامي ، وللعقائد الهندوكية ؛ وأنه إحدى تجسّدات الإله فشنو ؛ وأنه سيملأ الأرض عدالة ومساواة . هنا لبّ الدين الإلهي الذي قال به أكبر وأعوانه ؛ وهو دين يقول بشهادة أن لا إله إلا الله ، وانّ أكبر خليفته[1] . وتخلّى ذلك الدين عن الكثير من تعاليم الإسلام بغية إرضاء الهنود[2] ؛ وحرّم من جهة أخرى حرق الأرامل ، وحارب تقاليد كثيرة تجاوز معظمها الهنود المعاصرون .

٥ ـ الشيخ أحمد السرهندي :

يُعتبر السرهندي (ت ١٠٣٤/١٦٢٤) من كبار الاصلاحيين الإسلاميين في الهند . فقد رفض الكثير من آراء السلطان أكبر ، وعمل على تنقية العقيدة

---

(١) من اجتهادات أكبر الإسلامية الرامية لاستيعاب الهندوكية ، نذكر : خلق القرآن ، إستحالة الوحي ، التشكيك في النبوات (قا : ابن الراوندي والرازي والسرخسي) ، إنكار النبوة والمعجزة ، جواز التناسخ ، تحليل الخمر والميسر . . .

(٢) لم يكـن الفكر الإسلامي الهندي مُقِرّاً بصوابية تلك الاجتهادات ، فقد جوبهت في كتب عديدة متميزة بالحفاظ على النبوة والكتاب والتكاليف الشرعية .

الإسلامية من نظرات هندوكية ، وصوفية شاطحة ، وإسماعيلية متطرفة أي باطنية مغالية . يُعد ، مع شاه ولي الله ، الممهّد للفيلسوف محمد إقبال .

٦ ـ دارا شيكوه ، الهندياتي قبل علماء الهنديات الأجانب :

حاول هذا (١٠٢٤ ـ ١٠٦٩/١٦١٥ ـ ١٦٥٩) العودة إلى « الدين الإلهي » الذي قال به أكبر . فقد رأى أنّ ذلك الدين أُقيم على أُسُسٍ صالحةٍ تستطيع الجمْع بين الإسلام والهندوكية . وهكذا قام هذا الأمير ، وهو أحد أبناء شاه جهان جير ، والأخ الأكبر لـ أورَنْغْزيب / Aurangzeb ، بدراسة العربية والسنسكريتية ؛ وترجم إلى الإيرانية مقاطع من كتب الأوبانيشاد[١] . ووضع في كتابه « مجمع البحرين » أفكاره في التقريب والشبه بين الهندوكية والإسلام . فهما ، كما قال ، يختلفان بسبب اللغة والكلام لا لأسباب جوهرية . لقد قرّب بين الفيدانتا والصوفية الإسلامية[٢] .

٧ ـ شاه ولي الله الدهلوي (١١١٤ ـ ١١٧٦/١٧٠٢ ـ ١٧٦٢) ، الفكر النهضوي للإسلام الهندي :

لم يتوقف الفكر الإسلامي في الهند ، لأسباب سياسية وعقائدية ، عن محاولات التقريب بينه وبين الهندوكية . فقد بدا للمسلم أنه في غير استقرار ؛ ومن ثـم فلا بد من الاطمئنان على مستقبل الحضارة الإسلامية في الهند . هنا نلتقي كتاب « حجة الله البالغة » للمفكّر الاجتماعي الاصلاحي شاه ولي الله الدهلوي[٣] . لقد رأى هذا أن المشكلة اجتماعية وليست دينية . وبذلك فان

(١) أعدّه من كبار علماء الهنديات قبل أن ينشأ الاستهناد أو الاستشراق الهندوكي في الغرب . يعترف له الغربيون بذلك السبق فهم ، ترجموا عنه إلى لغاتهم . ترجم المسلمون بأمر دارا شيكوه بإعانة أحبار الهند (استقدمهُم من بنارس سنة ١٠٧٦ هـ) كتب الأوبانيشاد . للمثال ، را : ع . الحسني ، م . ن . ، ص ٣٤٠ .

(٢) سنجد ذلك عند إقبال . فالغذاء الروحي (الصوفي ، المثالي ، الديني) الفيدانتي كان كثير الفاعلية والإشتهاء عند الفكر الهندي الإسلامي .

(٣) من أوائل التحديثيين الكبار في الفكر الإسلامي الهندي . ممهّد وأب ، رائد وغذاء ، للنهضويين . كان الأفغاني ، للمثال ، معجبا به بأمثاله من المسلمين الهنود . وكذلك فانّ محمد إقبال سوف يعمّق ويرسّخ ذلك النمط من إنتاج المعرفة ؛ ومن الطرائق في تفسير الوجود وتصور العلائقية والقيم الإسلامية ؛ ومن خطط التغيير في الشخصية والحقل .

الحل يكون ، هو أيضاً ، حلاً اجتماعياً يكمن في النظام السياسي وفي إقامة المساواة والعدل بين الطبقات والأفراد . وهكذا فان شاه ولي الله هاجم الطبقات اللامنتجة ، والذين يعيشون من تعب الغير . وحمل بقساوة على الظلم والتفرقة والفوارق الاجتماعية وفي المستويات المعيشية . لقد فكّر ذلك المصلح في العوامل التي تعزز حضارة المغول وتصالحها مع الهندوكية ؛ فذهب إلى الأعماق ، إلى الأسباب الاجتماعية السياسية . هنا نجد تقسيمه للمجتمع الهندي آنذاك إلى : مجتمع الغابة ، مجتمع الريف ، مجتمع المدينة ، مجتمع الدولة . وهنا كانت دعوته إلى إقامة نظام سياسي موحد وقوي يقوم على العدالة ويقيم التوافق والتكامل والتطوير بين المجتمعات المذكورة أعلاه وبين الطبقات والأمم والأجناس في الهند . لكن الهند لم تلبث طويلاً حتى انصاعت للامبراطورية الانكليزية . فمن هم الآن ، وبسرعة ، أشهر الاصلاحيين الإسلاميين في الهند « البريطانية » والذين يُعد شاه ولي الله ممهِّداً ، وأباً ورائداً لهم ؟

٨ ـ أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) ، إجتهاد إسلامي معاصر (نهضوي) :

شديد الأثر والتأثير في مسلمي الهند ، جريء في بث آرائه الاصلاحية [التحديثية ، التغريبية] وممارستها . . . يعتبر مربياً ؛ ومنظِّراً لنقل قومه من أوضاع الفتورية أو السلبية إلى أخرى متحررة منفتحة على العلم والحضارة الغربية ، ومتسامحة تجاه كل عِـرق ، محترمة كل دين ؛ وناقلاً من شكل في التعبير إلى أفضل يتقبل العلم والمشاعر والآداب العالمية . رأى أن العلوم الغربية والثقافة الغربية هما النار وهما الكمال ، وان الوضعية الحضارية الهندية الإسلامية هي المادة الخام . ورأى أن الدين ، أو فهم الشعب للدين ولأبعاده وتراثه ، هو مكان ذلك التفاعل بين النار والمادة الخام . ولذلك كان لا بد ، في رأيه ، من صياغة جديدة لهذا الدين : في جدلية الصراع بين الحضارة الانكليزية وبين الواقع الحضاري للمسلمين الهنود ، يكمن كل تقدم سيما إذا وجهّنا حركة تلك الجدلية أو ذلك

---

(١) قا : جمال الدين الأفغاني ، محمد عبده . كان الأفغانيداحضاً ومستنكراً ، معانداً ومفوِّضاً ، للاصلاح والتحديث بحسب خطاب أحمد خان وطرائقه وتعامليته .

الصراع . ذاك ما سعى إليه إصلاحيو الهند المسلمون والهندوكيون في علائقهم مع الحضارة الغربية .

كانت نظرة المسلم للمدنية الحديثة فاترة أو كليلة . إذْ ترى في نظم تلك المدنية بعض الكفر ومصدر خوف على الدين وشفقة على التقاليد ؛ من ثـم وجب الابتعاد عن مؤسساتها كالمدارس والقضاء والادارة والسياسة .

معالجة تلك النظرة ، بالفكر والسلوك أو بالعقل والعمل ، كانت هي مجموعة مبادىء صاغها الاصلاحيون . ومنهم : أحمد خان . لقد كان العمل الاصلاحي متشعباً : فالقضية تطال وجود المسلم الهندي ، ونظرته إلى الكون والله نفسه ، وطرائق معرفته ؛ وبالتالي تتأتى امكانية تخطي الفقر والجهل والتخلف . انه صراع المتخلف مع المتطور والقوي بغية بلوغ إستجابة هي مواقف جديدة توفر البقاء للأول والتكيف للاستمرار . . . كان ردّ أحمد خان عملياً ـ فكرياً معاً . فمن جهة عملية وقف مع الانكليز ، وعمل معهم وخدمهم بغية أن يخدم قومه مما سبب له الأخصام والتهم بالعمالة لهم . وقد سلك ذلك النهج اعتقاداً منه بان الانكليز شرفاء ، قادرون على انهاض بني قومه . ومن جهة أخرى ، رأى أن التربية وحدها عامل نجاح وتحرير وتفويق . فنقل الفكرة إلى الصعيد العملي إذ أسس كلية عليكرة ، ونفذ فكرته في عقد مؤتمر سنوي يجمع زعماء المسلمين من أرجاء الهند لبحث الشؤون العامة وتعزيز روح التفاهم فيما بينهم والتعاون لمصلحة الجميع . كما ان ممارساته لأفكاره الاصلاحية ، أي عدم فصله بين ما يراه وما يفعله ، تبدت في إنشائه مجلة دورية سماها « تهذيب الأخلاق » . أقامها منبراً لبث آرائه في الأخلاق والسياسة وفي الدين . وكان تفسيره للدين وفق فهم خاص شديد الجرأة أو التجرؤ على فهم الوحي . إن الوحي ، عنده ، بالمعنى لا بالنظر : رفض المعجزات التي لا تتفق مع التفسير الطبيعي للظواهر ، وقال بان الإسلام غير مختلف عن المسيحية ، وان الأخلاق لا ترتكز على الغيبيات واستند على النص القرآني وحده. . . واستعمل مجلته تلك أداة لاصلاح اللغة الأوردية عن طريق إلغاء الطنطنات والصياغات البديعية ، وبواسطة إغنائها بنقل العلوم إليها والتعبير العلمي بها .

كان السيد أحمد ، في الهند ، على غرار الأفغاني وعبده ورشيد رضا ، ممثلاً

لرد الفعل الواعي والإستجابة المستنيرة على التحدي الحضاري الغربي إزاء الواقع الحضاري ـ التاريخي ـ الثقافي الفاتر الذي كان يرتع فيه الهنود السسلمون داخل قوقعة ومواقف نكوصية وانسحابية . لذلك جرى التشديد على قيم ليبرالية نظير الحرية وكرامة الانسان والمساواة ، وعلى مواقف فكرية نظير الإنفتاح وترك المظاهر وتقدير العقل ، وعلى نظرات متسامحة للدين نظير ترك التعصب والاقتبال بسائر الأديان والتسامح تجاه العقائد الأخرى ، وعلى تكوين الفرد بالتربية البناءة لا بالتعليم التلقيني وبتهيئة المجتمع المؤمن بالعلم والتجربة وبالدين والدنيا وبالروح والمادة وبأن الحقيقة والنور موجودان في الغرب أيضاً ؛ وعلى أن الكلام معنى لا ألفاظ تتكرر أو تترادف ، وجُمَلٌ تعطي الفكر لا تلوك نفسها باستمرار ولذة . أبرزَ الفكر الاصلاحي نظرة جديدة للانسان ولطريقة التفكير والسلوك والعمل وللموقف إزاء الله والمصير . هنا ، بدرجات متفاوتة وباختصار ، جُلّ ما يدعو إليه السيد أحمد باليد واللسان معاً . إنها نظرة ناجمة عن رد فعل الوعي الشاعر بفتوره أو تخلفه إزاء تحدّ أرفع . وهي استجابة لم يجد بعد الفكر ، في العالم الثالث ، أفضل منها عقلانية وامكانيات تطبيق . لكن تجربة أحمد خان ذهبت إلى درجة الاستسلام ، إلى حيث يتخلى الشخص عن ذاته طلباً للتكيف . يعني ذلك أن السيد أحمد كان أكثر من داعية توفيق بين الحضارتين : فموقفه من الإسلام يبدو كأنه دعوة إستسلام ، وإبتعاد عن جوهر هذا الدين في فهم الوحي وإنكار المعجزات وإقامة النسق الأخلاقي والاستناد على القرآن وحده . وكان موقفه بين قومه والانكليز أقرب ما يكون لصالح الأخيرين ولغتهم وحضارتهم في شتى مؤسساتها ونظمها .

وفي رأيي ، يجوز للسيد أحمد أن يفسر القرآن كما يشاء . فذاك أمر مرتبط بحرية الفكر . إلا أنني لا أجيز لنفسي الرضى عن مفكّر ، مهما علا ، سار في ركاب الانكليز . إن السيد حر في النظر حول القرآن والسنة ، ووحدة الهند ، والدعوة إلى الشمولية في الأجناس والأديان . لكنه أساء ، إذا جاز لنا الحكم عليه ، في طريقته للتكيف مع الحضارة الغربية ، وفي حث الناس على عدم التدخل في السياسة وعلى الاكتفاء بالتربية . فالتربية إلهاء وتأخير رغم أهميتها ؛ والسياسة لا تُترك له وللانكليز وإلا فسنلغي الديموقراطية أو ، بمصطلحاتٍ عربية إسلامية ، واجب إهتمام الوعي الفردي بالمشكلات العامة وبالسعي لتحقيق

العدالة والمساواة (التكافل، التراحم)[1] وحقوق المواطن ومراقبة الفعل السياسي .

٩ ـ السيد أمير علي ، عيِّنة أخرى من النظر الاجتهادي الحضاري في الإسلام الهندي :

رأينا ان أحمد خان يمثّل المجدد الأول للإسلام في الهند ، وداعيةً إلى جعل الإسلام مذهباً خلقياً متفقاً مع الطبيعة لا أثر للعناصر الغيبية فيه أي بدون معجزات الأنبياء . أما السيد أمير خان فقد كان ، هو أيضاً ، متأثراً بالليبرالية الغربية . وسعى إلى تبيان توافق الإسلام مع الآراء العصرية في التحرر والعدالة وإقامة الدولة والديموقراطية واحترام الانسان . شدد على أن تلك الآراء التي تقدمها الحضارة الغربية هي آراء إسلامية الجذور ، وعلى أن الإسلام دين التفكير السليم ، والعقل ، والمحبة والمساواة بين جميع الأمم . اهتم بإصلاح حال المسلمين في الهند والدفاع عن حقوقهم ضد الانكليز والهندوكيين ، وأعلى من شأن المرأة ونظم التعليم وتشريع أبواب الاجتهاد واستعادة المجد الإسلامي . كما انه رفض التربية كطريقة كافية للإصلاح ؛ ولذلك وضع الخطط والتنظيمات ، وألّف الجمعيات ، وغاص في السياسة كطريق يخلق المجتمع المطلوب .

١٠ ـ محمد إقبال ، الممثِّل الأكبر للفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة :

يتجاوز محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨) سابِقَيْه ، ويدخل ميدان الفلسفة دون التوقف عند الايديولوجيا والدعوات الإصلاحية . وإقبال صاحب مذهب فلسفي يستمد جذوره من الإسلام ، ويتنور بالفكر الفلسفي الغربي . وهو صرح فكري ديني عقلي معاً أو ، بحسب تعبيرنا ، عقلياني . انه ينتقي ، يوفق ، ويستقرىء . كما هو يشدد على إقامة تغاير بين الثقافتين الإسلامية واليونانية ، ويستضيء بالحضارة الصناعية في تفسير مقولات دينية وتراثية ، ويستند إلى إيمان بقدرة الإسلام على التجدد وإلى أمل بإعادة الفكر الإسلامي إلى القمة بين الحضارات الراهنة . يبقى محمد إقبال عبقرية قلّ نظيرها في العالم الإسلامي المعاصر . انه أكثر من مصلح ، وأكثر من داعية للإسلام وللذات الإسلامية . إنه

(١) حول السيد أحمد خان والأفغاني وعبده ، معاً داخل عمليات التغيير المرغوب وطرائق التحديث أو التعامل مع الغرب ، را (للمثال) : زيعور ، الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده ومدرسة الاجتهاد الحضاري الموسّع (بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٨) ، صص ١٥٧ ـ ١٨٠ .

فيلسوف من ذلك النوع الذي يعطى للفيلسوف في الثقافة الإسلامية ، وفيلسوف من النمط الليبرالي ، الحر ، المجدد والمؤمن بالعقل وبالانسان والانسانية .

ليس تحليل الفلسفة الإقبالية ، أو نقدها وإعادة تقييمها ، من مجالنا في هذا الكتاب . إلّا أنه لا بد من الإشارة السريعة إلى أنّ إقبال فيلسوف ، بالمعنى الدقيق ، للفلسفة . فنحن ، في محمدإقبال ، نقرأ فكراً شمّالاً ، باحثاً في العلل والمبادىء للوجود ، مجيباً عن أسئلة فلسفية من مثل : ماذا نستطيع أن نفعل ونعرف ، وكيف ذلك ، وما قيمته . إنّ إقبال عبارة عن نظر وإعادة نظر في الفلاسفة المسلمين أمثال : الفارابي ، ابن سينا ، إلخ ؛ وهو انفتاح وقراءة أيضاً للفلاسفة الغربيين الذين قابلهم وصادقهم ، أو عرفهم وحيَّن أفكارهم الفلسفية والعلمية (نيتشيه ، برغسون ، هوايتهد ، النسبانية أو النظرية النسبية ، هيغيل . . .) . كما أنه تأثر وتغذى بالفكر الفيدانتي ؛ وبروح المعاصرة ومطالب الذات المثالية للإسلام الهندي أو للإسلام في العالم وفي الحداثة وما بعدها .

وبألفاظ أخرى ، كان اقبال إعادة قراءةٍ للفكر الإسلامي ، ولواقع الأمم الإسلامية وعلائقتيها في اللعبة مع الانكليزي بسلاحه ومرجعيته ، بفلسفته وحسن تنظيمه ونظُمه السياسية والاجتماعية . وفي ذلك كله يظهر إقبال مشغِّلا لمصطلحاتٍ وأجهزة فكرية غَرْبية : فهو مثلاً يوظِّف « مقولات هيغيل » في وحدة الوجود والمطلق والتصوف ؛ ويُحيِّن النظرية النسبية في ثورتها على الفيزياء والقوانين والمادة بحسب الفهم النيوتوني لها ؛ ويثمِّر مقولاتٍ لنيتشيه في القدرة والتفوق والانسان . . . أخيراً ، فان لبرغْسون ، نظراً للمثالي والشاعري ، أو للصوفي والغنائي والحدسي ، في فلسفته ، مَثَّل لإقبال رافداً أو سنداً . فعلى الرغم من اختلاف بين الحضارتين ، يبقى المنطق الضمني أو الجهاز المنتج ، في النمطيْن من التفكير والمقصد ، قابلاً للانتقال ؛ فلم يكن إقبال ، من وجهة نظرنا على الأقل ، ينتج فلسفة تقل مستوى أو تختلف مدلولاً ومرمى عن الفلسفة التي كان ينتجها بَرغْسون .

لا يصعب أن تجد الأيديولوجي بارزاً ومحرِّكاً في الإقبالية . إننا ندرك أنها فكر موجَّه للانسان ، وللأمم ؛ لكن ذلك لا يحجب ، أو لا يضئِل من قيمة تلك المسكونية [العالَمينية] عند إقبال ، الانطلاق من الأمم الإسلامية المدعوّة إلى إقامة

الدولة الواحدة ، وإلى إستعادة الاعتبار الذاتي داخل اللعبة مع الانكليزي القويّ . إن فلسفة إقبال متديّنة ؛ وهي أيضا محرِّرة ، تقويضية رافضة أو محلِّلة ومنظِّرة للتغيير أمام مشكلات العالم والفرد والفعل السياسي . وفي كل ذلك كان يَصدر وينظِّر طبقاً لقانون أساسي ، عام وشامل هو « القانون الآلهي » ؛ فطبقاً لذلك الأساس والجهاز أقام نظريته العقلانية الايمانية في إعادة بناء الفكر والشخصية[1] .

أخيراً ، المودودي ،[2] والندوي[3] ، بعد إقبال ، أثارا عاصفة فكرية داخل الوعي الجماعي والطموحات الجماهيرية للأمم الإسلامية . لكأنّ الفكر الهندي الإسلامي ، ولعوامل غير صعبة التفسير ، ينتج الايديولوجيا المتشدِّدة ، والنظر الدفاعي ؛ فيبدو أنّه فكر يمتلك مع الخبرة مهارة . ولعل من طموحاته أن يكون داخل الأمم الإسلامية متميِّزاً .

١١ ـ مستصفى ، أُشْمولة :

إكتفينا هنا ببعض الكبار ممن أثروا في مجرى الفكر الاصلاحي والايديولوجي والضارب باتجاه الفلسفة[4] . لم يكن ذلك الفكر منعزلاً عن واقع المسلمين في الهند ، وفي العالم الإسلامي ؛ كما انه كان يتفاعل مع الاصلاحيين الهندوكيين . إلا أن تأثره بالاتجاهات والفلسفات الغربية كان عميقاً حاله في ذلك

---

(١) من أوائل الكبار الذين نادوا وتغنّوا بدولة باكستان (منذ ١٩٣٠) ؛ يبدو أنّ الانهزام الاسلامي أمام اللاعب الانكليزي في الهند (منذ سنة ١٨٥٧) كان مثيراً قوياً ومحرِّضاً لخطابه الايديولوجي والاستراتيجي . يهمّنا من مؤلّفاته : تجديد [إعادة بناء] الفكر الديني في الاسلام ؛ مجموعة محاضرات بالانكيزية ألقاها عام ١٩٢٨ ، وهي مترجمة إلى العربية بواسطة عباس محمود. عن إقبال ، را : نجيب الكيلاني ، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية ، بيروت ، الدار العلمية ، ١٩٧٢ .

(٢) را : المودودي (أبو الأعلى ـ) ، نحن والحضارة الغرْبية ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٧٥ . ـ تدوين الدستور الإسلامي ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط ٥ ، ١٩٨١ .

(٣) را : الندوي (أبو الحسن ـ) ، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، بيروت ، دار الكتاب العربي ، ط ٦ ، ١٩٦٥ .

(٤) لم نتطرق إلى المفكّرين الصوفيين ، ولا إلى الأدب الأوردي ، ولا إلى الفكر الاسماعيلي (وهو فكر مغال ؛ كان ذا فضل في نشر الإسلام والفكر الإسلامي بين الهنود) .

حال الفكر الهندوكي . فالتحدّي الغربي كان يجابه الاثنين ، الهندوكي والإسلامي معاً ، بحيث أن ردود الفعل لكل منهما كانت في إطارها العام متشابهة . ففي الجانبين نلاحظ المواقف عينها : المتردد ، التوفيقي ، الإستسلامي ، السلفي المتزمت ، المتفاعل . . . انتفع الاثنان من القِيَم الليبرالية ، واتخذ كل منهما طريقاً إلى إصلاح اللغة ، وإصلاح الواقع والنظرة إلى العقل والتجريب والتاريخ . كان التفاعل مع الغرب ظاهرة تاريخية أعادت ، في الهند ، صياغة النظرة للإنسان المسلم ،وللإنسان الهندوكي، وللإنسان وكيف يجب أن يكون في قيمه وعلائقه كما في شخصيته وحقله .

أُضمومة

قراءات للمقارنة وإعادة النظر

من أعلام العقل العملي والفكر الفلسفي في الصين

تقصد هذه المقدّمات إلى دراسةٍ نقدية شمولية تُحلِّل وتقارِن ، تقرأ وتعِيد المَعْنَية ، حِيال شتى تشكّلات الحكمة العملية والحكمة النظرية ، مضمونهما وتطورهما ، في حضارة استُبعِدت فترةً عن الساحة النشيطة للفكر ، وعومِلت بقسوة واستخفاف استعلائي .

كما تقصد هذه القراءة إلى إعادة الضبط أو الإعتبار والتوجيه ، بل وإلى إعادة النمّطنة والموقَعة ، لمسار الوعي الفلسفي وداره العالمية الراهنة / المستقبلية .

مدخل

إعادة قراءة الفلسفة والعقل العملي في الصين

١ ـ الأسباب الايديولوجية والدوافع النفسية :

لا تخفى الأسباب التي تدفع بالعَرَبي ، وبغيره من الأمم الإسلامية وفي العالم اللاغربي عموماً، إلى إعادة النظر في الفلسفة الصينية . لا نحاول هنا تعداد تلك الأسباب ، نكتفي بالقول إنّ « النظام العالمي » القائم اليوم ، الراغب في الهيمنة والتفرّد ، يثير ردوداً رافضة وإحتمائية . كذلك فإنّ السياسة التي اتبعتها بعض الأمم الأوروبية حيال الدول والأمم الأخرى (افريقيا ، الهند ، الصين ، العَرَبْلاد ، الخ) ، والنظرة الأوروبية للذات والآخر على نحوٍ مُنرجِس مُسفِّل ، عاملان ، من بين عوامل أخرى ، يحضّان على التحصّن ، ولا سيما على رفض المقولات الأناوحديةِ ، والعِرقمركزيةِ ، والمتنكِّرة للتاريخ وللتعدد المُكامِل[1] .

٢ ـ الرؤية الفلسفية لِقضية إعادة قراءةالفلسفات الشرقية ، وإعادة التقييم :

القراءة الفلسفية ، رؤيةً وطرائقيةً ، للتفلسُف في الصين ، تضع جانباً ما هو إيديولوجي ، وإعتباري ، ومنتوج أواليات ناقصة وردود فعلٍ متشنجة أو ناقصة . فالهمّ الفلسفي يجانب تلك القراءة التي تشدّد على هموم السياسة الغربية التوسعية التي تغاذت مع نظرٍ تسفيلي تبريري إلى الأمم المستعمَرة . إنّ الأجدى هو إعادة اكتشاف المقولات الفلسفية التي حرّكت الفكر الصيني ، وإعادة تعضيتها

(١) للمثال ، قا : ما فعله « الفاتحون » الأوروبيون بالحضارات والامم التي كانت في أميركا قبل كولومبوس وحتى آخر معركة في القرن الماضي مع « الهنود » .

على ضوء الفلسفة في « الفكر العالمي » الراهن ، وإعادة تقييم الفلسفة في الغرب وعند العَرَب .

نضع جانباً أنّ الصين ، أو الهند ، عند الانسان في « العالم الثالث » بلدٌ لا يوضع في موضع العدو ، أو المستعمِر السابق ، أو الأمة القوية الراغبة بالهيمنة . فالفلسفة الراهنة ، في الفكر العربي ، إعادة نظرٍ في النظر ، وفي الطرائقية ، وفي القيم ؛ وإعادة ضبطٍ لمقولات ولأحكامٍ عرفها الصيني ، مثلما عرفناها ، في مجال المسكونية ، والدعوة إلى السِّلْم العالمي ، واللاعنف ، والمساواة في العلائقية داخل الدار العالمية للإنسان ، وحقوق المواطن ، وحدود السلطة السياسية أي حق الأمة في الرقابة والرفض حيال الدولة . . .

تتيح قراءاتنا الراهنة للفلسفة ، إنْ في الصين كما في الهند وإنْ في الغرب أم عند أسلافِنا العَرَب ، النظرَ المقارن ، وتعميق النظرانية [النزعة إلى النظر ، الفلسفة النظرية ، النظر المحضّ . . .] عند الإنسان ، وإعادة مَعْنَيَة تاريخ الفلسفة .

٣ ـ نماطة الفلسفة في الصين ، موقعها في العالم والتاريخ :

سنقدم ، أدناه ، بعض الممثّلين للعقل والتقييم في الفكر الصيني . علماً بأننا نصنِّف أولئك الفلاسفة ، كالحال بالنسبة للعرب والهنود ، إلى : منتِجين مؤسِّسين ؛ محارِبين أو متفاعلين منفتِحين حيال الفكر في الغرب إبّان القرنَيْن الماضيَيْن ؛ راهن أي مستقِلّ وإسهاميٍ ، مجاهِد ومستقبلاني . من جهةٍ أخرى ، إنّنا ننظر إلى الفلسفة في الصين نظرةً تَنْصر المقولات التي تقوِّض النظر الغربي [الأوروبي ، الأميركي ، الأوروميركي] الذي يجعل نفسه مركزاً للفلسفة أو محوراً (را : أعلاه ، المنافع والسداد في دراسة الفلسفة الهندية وتدريسها) .

سوف نرى ، بقراءة العيّنات التالية ، ما تتميز به الفلسفة في الصين ، في تجربتها الأولى . أما التجربة الثانية ، التي تأثرت بالغرب ، فقد خضعت إلى مبادىء وردود فعل ، أو لأجهزة وأواليات ، هي هي التي حكمت التجربتَيْن العربية ثم الهندية (وفي سواهما ، أيضاً) .

كونْغْ فو تزْو [كونفوشيوس] .

١ ـ كونفوشيوس ، الخطاب المؤسِّس في النظر والعيش والقيم :

شخصية محورية في الفكر والسلوك ؛ ليس في الصين وحدها . أحد الكبار في الذمة العالمية للإنسان ؛ وأحد الأفذاذ الذين أثّروا ، على نحو عميق وشديد الإتساع والإستمرارية ، في توجيه النظر والفعل والقيمة عند أمةٍ قدّمت للبشرية عوامل عديدة طوّرت الوضع للإنسان والانسانية . تحول صعوباتٌ جمة دون المعرفة الدقيقة بتلك الشخصية التاريخية : كثرة المختلقات حول نشاطاته وابتداعاته (قصداً لتمجيده هنا ، أو لتبخيسه ومحاربته هناك) ، الاضافات وقلةُ الوثائق القديمة ، تعقّداتٌ خاصة سبّبها جهلنا باللغة الصينية أو الثقافة والتاريخ في الصين .

وُلِد كونفوشيوس ، سنة ٥٥١ ق . م ، في ولاية لو (محافظة شانتونغ ، حالياً) من أسرةٍ ربما كانت أرستوقراطيةً ، ثم تحولت إلى فقيرة . كما يَرِد أيضاً أن والده كان ضابطاً في تلك الولاية ، توفي قبل أن يتجاوز كونفوشيوس السنة الثالثة من العمر . تزوج في عامه التاسع عشر ، والتحق بوظيفةٍ حكومية ؛ ثم بعد تجارب وخبرات مريرة تعينّ رئيسَ وزراءٍ حيث نجح نجاحاً أخاف الدولة المجاورة فأفسدت عليه الأمور . . . ؛ فذاك مما دفعه للإستقالة . جذب إليه الكثير من المريدين والطلاب ؛ وبذلك تشكّلت حوله أول مدرسةٍ خاصةٍ في تاريخ الصين . وامتازت تلك المدرسة بالجدّة ، فقد اهتمّت بالدراسات العليا ، والتدريب على الفنون ، وتثقيف الطلابِ عقلياً وأخلاقيا . وتوقّع المعلِّمُ الخيرَ من ذلك البرنامج ؛ من أولئك المتعلِّمين الذين هدف إلى أن يجعلهم نبلاء في السلوك ، لا

على أساس المحتِد أو الثروة .

٢ ـ النظر العربي في « البطل » الفكري الصيني :

أعاد كونفوشيوس (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق . م) تَعْضِيةَ الفكر الصيني ، وقدّمه على نحو متكامل ، وشديد الإرتباط بالعملي والواقعي ، كما بالسلوك الإجتماعي[1] . نجح المجدِّد للسنن ، وللنظر في أحكام العقل ؛ وحرّك مدرسةً أنجبت أعاظم الرجال والتيارات ـ المؤيدة كانت أم المعارضة ـ للفكر في قسمٍ عظيم من العالم شمل الصين واليابان والهند الصينية . يبدو كونفوشيوس مطوِّراً ؛ ومعلِّماً كبيراً ، وداعية مجّد الفكر والفضيلة معاً ؛ ونشَر الخصالَ الخلقيةَ الرفيعة ، ولا سيّما الحبّ الذي يذكّر ببوذا ، وبالصوفيين في الفكر العربي الاسلامي ، وما إلى ذلك من قممٍ في تاريخ الحكمة .

وفي تصور كونفوشيوس للإنسان الفاضل يكمن نشاط فكري نفّاذ ، ودلالة على السمو الذي بلغه المسعى الصيني لرسْم صورةٍ مثالية للمواطن يلخِّصها قولٌ لكونفوشيوس : « يجب أن تكون حياة الإنسان قويمة ، وعليه أن يتجنّب خداع نفسه والآخرين ، وأن يُرضي عقلَه ولا يُعرِض عنه » . والإنسان الفاضل ، بحسب تلك الصورة ، يحبّ للناس ما يحبّ لنفسه ؛ ولا يرتكب بحق الآخرين ما لا يحبّ أن يرتكبوه بحقّه . ومن مبادىء كونفوشيوس : التضحية بالمصلحة الخاصة في سبيل المصلحة الإجتماعية العامة ؛ ووجوب قيام حكومة الفيلسوف أو الحكيم أو العاقل ؛ واعتبارُ الفِعل السياسي أنبل الأفعال بل رسالةً تؤدّىٰ في سبيل المجتمع ؛ وإيلاءُ الفكر أو الثقافة والعلم مكانة أولى . ومن الراسخات ، في تلك العمارة الفكرية السلوكية الشامخة ، والتي ما تزال تُغذّي وتحرك ، بشكلٍ أو بآخر ، أنّ لكل منا الحق بل والواجب في أن يتثقّف بإستمرار ، وأن يفكّر لنفسه ، وأن يحكم الناس أنفسهم بأنفسهم ، وأن يكتشِف المواطن بنفسه الحقيقةَ بعد إرشاده إلى المنهج . وفي الكونفوشيّة[2] ، التي تأثّربها الغرب أكثر مما يُظن في القرنَيْن ١٧ و١٨ ، الكثير مما ينفع اليوم ويعلّم : اهتمام الفكر بالحياة ، ربْط النظري بالعملي ، تنظيم المجتمع لمصلحة المجتمع والبشرية ، تعزيز طرائق النظر

---

١) را : أعلاه ، الاسم الحقيقي والنسبة الحقيقية للكلمة .

(٢) الكونفوشية = الكونفوشيوسية .

العقلي . كما أنّ مقولاتٍ كثيرة مِثْل : المساواة ، والتربية الشاملة ، والنداءات للسِّلْم (والحبّ بين الأمم) ، ورفْض الإستبداد ، والتكامل الخلقي ، وسيادة القيم ، هي كلها مقولات تتغذّى ، مع مثاليات أخرى ، من فكر كونفوشيوس أو تتوازى معه ولا تعاديه .

يُقال في الكونفوشية أنها فلسفة تتجه إلى الماضي ؛ إلاّ أنها فكر أجمعي قائم التماسك والتجانس ، ويرفض التعالي الذي وقع فيه الغربيون قروناً ، وينبذ « ...ون » هؤلاء من الطبيعة التي دعوا باستمرار إلى التغلّب عليها[1] . ثم إنه فكر يوفر للمواطن الإتزان ؛ ويُعادي الأنانية . وهوس الكسب ، والاستنفاعية والفردية والإستهلاكية . الكونفوشية ، حتى وإنّ هي غير قابلة اليوم لأن تُعاش بالحرْف والنّصّ ، تبقى سمةً بارزة ومَعْلَماً شامخاً في الفكر ، وذلك كله على غرار الفلسفات الكبرى القديمة (را : النظر التحديثي للكونفوشية في الفكر الصيني المعاصر) . في رأيي ، إنّ ما يجمع بين الفكر العربي المعاصر ، والفكر الصيني المعاصر ، في نقدهما للنظر الغربي في الطبيعة وفي العلائق ، كثير وسليم .

٣ ـ منهجه التعليمي :

كانت غاية كونفوشيوس الأولى أن تنعَم الصين بنظامٍ عادل ، وحكْمٍ زاهر ومستقر . لبلوغ تلك الغاية اشتغل في السياسة . ولكن الفشل كان له صديقاً ، فاتّجه نحو تثقيف الشباب . لقد نجح . وإذْ كان معلّماً بارعاً ، فقد جمعت حلقاته الدراسية حوالي الثلاثة آلاف مريد .

قيل إنّه كان لا يهتمّ بطلاقة اللسان ، وزخرفة الأقوال ؛ وقلّما ألقى محاضرة عامة . وكانت لديه قوة الاقناع في حديثه للناس ، وكانت أفكاره تنصبّ على معالجة الأوضاع الإجتماعية والسياسية في الصين . ومن جهةٍ أخرى ، فإنه كان المعلّم الأول في المدرسة التي كانت غايتها تنمية ملكات الفرد الذهنية ، وتثقيف عقله ، وتوسيع مداركه . والسديد الصالح هنا هو أنه جعل باب الإنتساب إلى

---

(١) في رأيي ، انّ الرغبة بالسيطرة على الطبيعة ، وإخضاعها للإنسان ، كالرغبة بالمعرفة من أجل القدرة ، لا تخلو ، عند القاع وفي المعتم عند الإنسان ، من قلق وخوف . لكن ذلك لا يعني أنني أقبل بموقف فكرنا الصوفي المغنيّ للطبيعة والراغب بالذوبان فيها .

تلك المدرسة مفتوحاً أمام جميع الشباب : الخادم ، والأرستقراطي ، وكل راغب ؛ إذْ كان همُّ المعلّمِ أن يُحيل الجميع إلى سادةٍ .

جَهد كونفوشيوس في أن يؤدّي تلميذه دوراً إجتماعياً ديناميكياً في المجتمع والحكومة : فإن كان التلميذُ موظّفاً أوجب عليه أن يُخضِع الإدارة الحكومية إلى إرادة الشعب وخدمتها . وبذلك فقد ربّى جيلاً يدافع عن مبادىء الكونفوشية ، وعن مثُلها العليا .

من أقواله في التعليم : « يجب أن تزول الإختلافاتُ الطبقية في التعليم . وإنني لم أرفض قطّ أي فردٍ وفَد إليَّ على الاقدام ، أو ليس لديه ما يقدمه لي لقاء تعليمه سوى قطعة من اللحم الجاف » .

لتحقيق تلك الغاية حرص المعلّم على تعليم تلامذته آداب السلوك ؛ وأساليب الرسميات التي لا تحيد عن العقل ، ولا تخرج عن المنطق العام والذوق السليم . لكنه مع هذا كله كان أسير البيئة الصينية ، ووليد ذلك المجتمع الزاخر بتقاليده واحتفالاته العريقة في القدامة والإتساع .

٤ ـ فلسفته ، نظره العام المتماسك والأجمعي في الوجود :

أضفت الروايات الصينية هالةً من التقديس حول شخصية كونفوشيوس ؛ فنسبت إليه كل ما كُتِب في الصين من تراثٍ فلسفي ، وديني ، واجتماعي . . . والحقيقة أنّ ذلك المعلّم تأثر كثيراً بالفكر الصيني القديم . وهذا ما نستنتجه من غلبة النزعة المحافظة على بعض من آرائه .

أ / ليLI ، المبدأ الأول :

كان يعلّم طلابه مرشداً إياهم إلى « **الطريق** » ، ومن ثم يكتشِف الطالبُ نفسهُ « **الطريق** » . وكانت أسس تربيته التوجيهاتُ السلوكية ، وآداب البلاط ، وقواعدُ اللياقات ، والتصرفات الحَسَنة والرسوم (وكل ذلك يلخّصه المصطلح الصيني المعروف باسم : لي) . وقد مدّد كونفوشيوس ذلك المصطلح الذي كان يعني أصلاً : أَنْ تضحّي ، ليعني به : الرسوم المرعية الإجراء ، والإحتفالات ، والمسايَرات والمجاملات . وهكذا فإنّ المعنى الكونفوشي هنا صار يشتمل على الكياسة واللياقة ، وعلى الإلتزامات الأدبية والأخلاقية التي تحوّل الفردَ إلى قديرٍ

على مواجهة المحن ، ومتميزٍ بالإتزان . ب / طاوْ ، TAO : ويرد هنا الأفهوم الأساسي الثاني في فكر كونفوشيوس النظري والعملي هو أُفهوم الـ : **طاؤ** ، **الطاو** . وهذا يعني « **الطريق** » الواجب سلوكه ، النهج ، السبيل المستقيم الذي يؤدّي إلى السعادة للفرد وللجنس البشـري على الأرض . ويتضمن ذلك المنهج قانوناً أخلاقياً ، وعلى المواطن **الولاء لذلك المبدأ لا للأشخاص** ؛ وعليه أيضا أن يضحّي بالروح حِفاظاً على الطاو الذي ، في مدرسةٍ لاحقة ، سوف يُحَمَّل ثقلاً صوفياً ودلالة **تقرّبه من المطلق** ، أو من الكون بأجمعه بحسب الفكر العربي الإسلامي ، وفي الفكر العربي (را :النظام العالمي الراهن في البضاعة والسياسة والفكر) .

ت / يستند النسق الأخلاقي الكونفوشـي على منطلقات عامة وعلى رؤية للطبيعة البشرية : لا وجود للفرد خارج المجتمع أو بمعزل عنه ؛ وليس هذا المجتمع سلطة تذيب الفرد . فالإنسان لا يعيش إلا في مجتمع ؛ والمجتمع مجموع الأفراد ، والعلائق الإجتماعية تَنتظِم بحسب الأعمال والقدرات والإستعدادات لكل مواطن . وحيث أنّ العصر آنذاك كان في وضع اجتماعي مفكّك ، ومُقَسَّم إلى إماراتٍ متناحرة متزايدة الإنحدار ، فإن الحلّ الذي قدمه كونفوشيوس للإصلاح كان دعوةً للعودة إلى الفضيلة : كي تستقيم الأوضاع ينبغي على كل مواطن الإلتزام بمقامه وعمله ، بحيث يكون الرجل المناسِب في المكان المناسب ، ويلتزم الناس بالقواعد واللياقات ، بما سبق أن رأيناه يعني ألْـ « لي » وألْـ « **طاو** »(١) .

٥ ـ كونفوشيوس ، « نَبي » ومعلِّم للبشرية بحسب النظرة المتديِّنة في الفكر العَرَبي :

أنا أقدِّر عالياً مقولة إعتبار كونفوشيوس « نبياً » لم يرد ذكره في القرآن ، فمن الرّخويات الفكرية إعتباره نبياً ؛ لكن ذلك الرأي ، في ملّتي واعتقادي ، جائز وسديد . فالرجل حكيم ، ومعلِّم توصّل إلى تعاليم موجّهة للإنسان أو للبشري عموماً ، وللإنسانية ؛ وقدّم « رسالة » قاصدة إلى تعليم الفضائل ،

---

(١) من المصطلحات الرئيسية الأخرى ، الملخّصة أو الممثلة ، نَذكرُ : اليانْغ ،اليِنْ (را :أدناه، رقم ٤) .

وإقامة العلائق المتماسكة النبيلة في المجتمع ، وصقْلِ النفس أو تهذيبها بمعايير عامة مطلقة(لا تَسرق ، لا تَقْتل ، أحْبِبْ الناس ، قُمْ بواجباتك ، الخ) . بهذا المعنى يكون كونفوشيوس ، على غرار ما أقوله في بوذا ، نبياً يدخل في دائرة من نعتبرهم أنبياء لم يَقْصص القرآن علينا أخبارهم . وذاك أيضاً ، إلى جانب أنه ، وكما مَـرَّ أعـلاه ، مفكِّـر كبير في وضْعِنـا وحالنا على الأرض حيـث عالم الواقع والمحسوس .

ليس كونفوشيوس مؤسِّس دين أو معلماً دينياً ، والإعتقاد بهذا خطأ : كان يُحجم عن المناقشات الدينية ؛ وكان يتكلم عن السبل التي يجب على الإنسان اتباعها . فلقد أجاب أحد مريديه مرة عندما سأله عن كيفية التعامل مع أرواح الناس بعد موتهم : « إنك عاجز عن التعامل مع الأحياء ، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت ؟ » . وأجاب آخر عندما سأله عن الموت : « إنّك لا تفهم الحياة ، فكيف يمكنك أن تفهم الموت ؟ » .

لذلك تَسقط التُّهم التي أُلقيت عليه : لم يكن متشككاً في الإله ؛ ولم يكن ملحِداً . ومن الخطأ القول إنه خاف من الإفصاح عن رأيه ؛ فقضية الألوهية ، بالمعنى العربي الإسلامي أو بالمعنى الغربي ، مختلفة وضعاً وفهماً عن الألوهية بالمعنى الصيني ، وفي الكونفوشية .

هناك عبارات لكونفوشيوس يتحدث فيها عن « السماء » معبود الصين الرئيسي . ويبدو أنه كان يتأثر بالسماء ، ويحسّ بأنها بعثته للصينيين ، وحلّ مشكلاتهم ، وتحسين أخلاقهم . . . وكان يعتقد بأنّ الناس إنْ لم تفهمه فإن السماء تفهمه ولن تخذله .

ولكن ما هو إصطلاح السماء الذي يعنيه كونفوشيوس ؟ ليس ذلك الاسم كائناً بشرياً له مظاهر أو أفعال بشرية . فهو ، عند كونفوشيوس ، قوة كونية معنوية مبهمة . الفرد وحده كان بؤرة اهتمامه : آمن كونفوشيوس به ، واعتقد بأن الإنسان يستطيع الإرتفاع بنفسه . وكان يؤمن بأنّ السماء تُعِين الذين يُعِينون أنفسهم . لكن الرجاء قد يكون في غير محله ، لأن السماء لا تُجيب المعتمد عليها ، بدليل أنّ الأشرار يزدادون رفاهية ، وجهود الأخيار لا تسفّر إلّا عن العدم . وعلى الرغم من ذلك كله فإنّ فكرة السماء وهبته إحساساً قوياً بوجود قوة

كونية تقف بجانب الإنسان الذي يسعى لإحقاق الحقّ (قا : تلك المقولة عند الأنبياء ، والأبطال المتديّنين) .

لم ينصرف تفكيره إلى إشكالية الموت ، أو إلى الإعتناء بخدمة الأرواح ؛ لأنه رأى نفسه عاجزاً عن خدمة الناس أو فهم الحياة فكيف يستطيع خدمة أو فهم ما بعد الحياة ؟ لقد شاء إذَنْ أن لا يستعمل الدينَ كأساسٍ لفلسفته ، ولا أراد أن يقيم الأخلاق على العامل الديني . المشكلة هي ، في عمارته الفكرية ، أن نعمل ، وأن نكون عمليين ؛ وأن نَنتفِع من العمل والخبرة والتجارب . وفي أساس ذلك الفصل بين الأخلاق والدين ، بين الفلسفة والدين ، بين الأرضي والماورائي ، نظرٌ يَنْصر العقلاني ، والذرائعي ، والعملي ؛ هذا إذا جاز إلى حد ما استعمال هذه المقولات الفكرية . وفي جميع الأحوال ، فإنّ الذي لا شكّ فيه هو أنّ طرائق النظر ليست في الكونفوشية كامنةً في التأمل وحده ، ولم تَتبعِد عن الدعوة إلى الكشف عن الحقيقة بواسطة التحليل والمشاهدة ، أو بواسطة المعرفة التجريبية الإستنفاعية القائمةِ على رؤيةٍ واضحة للطبيعة البشرية وللمجتمع[1] .

٦ ـ المبادىء السياسية عند كونفوشيوس :

حيث أنّ السعادة هي غاية الإنسان وأمله المرتجى ، بنظر كونفوشيوس ، فإنّ الحكومة الصالحة برأيه هي التي تؤمّن هذه السعادة للشعب . وبما أن السعادة هي الخير ، وبما أن الإنسان كائن إجتماعي يشكل محور المبادلة الإجتماعية ، فعليه أن يسعى لتحقيق السعادة للجميع ؛ لأننا بذلك نبلغ السعادة الشاملة ، سعادة المجتمع بأسره . بيد أنّ هذا المبدأ العام لا يكفي فعلاً ، عند كونفوشيوس ، لتحقيق سعادة كل إنسان أو لحل مشكلات الإنسان . فالناس ينشدون السعادة ؛ لكنهم يفضلون اللذة الآنية العاجلة على اللذة الآجلة الأعظم . ومن هنا فإنهم يتصرفون بعيدين عن فكرة تكامل المجتمع بتفضيلهم تحقيق سعادتهم حتى على أنقاض الآخرين وهنائهم .

لذا ، في مذهب كونفوشيوس ، لا بُدّ من بعض التعاليم أو الوصايا

(١) سنرى أنه من الأسس الركيزية في النسق الفكري الكونفوشي مقولةٌ تحدّد الطبيعة البشرية بالقول إنها ليست خيّرة ولا شريرة في الأصل . . . فعند منشيوس هناك نظرٌ يجعل الفطرة طيّبة ؛ ورأها هْسونْ تْزو شريرة .

العامة : كالتثقيف العام ، وبثّ روح التضامن في الناس ، وإعتبار المواطن المستنير ركن الدولة التي ترتكز عليه ، والذي ينهض بالمجتمع الإنساني . هنا يكون العقاب رادعاً يُجبر الناس على الأخذ بما يؤمرون به ، لكنه وسيلة عقيمة ومؤقتة لا يمكنه أن يحل محل التعليم والثقافة . فيقول المعلّم : « إذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالإستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع شتى العقوبات لإقرار الأمن والنظام ، فسينشد أفراد الشعب تحاشي العقوبات غير عابئين باحترام السلطان وإحترام إرادته . ولكن إذا إستعان الحاكم في سياسته بالفضيلة ، وارتكن على العادات الصالحة التي يوفرها الشعب ويقدسها ، فإن الناس يتلاحمون برباطٍ معنوي مكين لتقويم أنفسِهم وإصلاح حالهم » .

لم يكن كونفوشيوس مُغرقاً في ملاحقة المثَل الأعلى في السياسة والدولة ، على الرغم من أنه آمن بضرورة وجود الدولة وبقدرتها على حلّ مشكلات المجتمع والوطن . ولقد عزا الشرور الكثيرة في عصره إلى فقدان الدولة الصالحة التي تسهر على مصلحة الجميع ، وإلى تحكم السلطة الفاسدة .هنا نبلغ إلى السؤال : كيف تكون الحكومة فاسدة ؟ تفسد الحكومة بفساد القائمين عليها . فهؤلاء لا يريدون حكومة صالحة ؛ إمّا لسؤ نية في نفوسهم أو لجهلهم وقصور مؤهلاتهم (وهذا كله لأن الحكم وراثي) . ولذا فإنه يجب أن يدير شؤون الحكم والناس أكفأ رجال الأمة وأعلمهم . والكفاءة والعلم لا تمتّان بصلةٍ إلى النسب والحسب أو الثروة والمركز الإجتماعي ، بل إنهما يتصلان مباشرة بالخُلُق والمعرفة . وهاتان الصفتان يأتي بهما التعليم السديد ، لذلك يجب نشره في البلاد كي يتيح لأصحاب المواهب تولي وظائف الدولة وشؤون الإدارة .

لكن كونفوشيوس لم يُطالِب الحكّام الذين استبدّوا أو الذين ورثوا الحكم الجائر بالتخلّي عن عروشهم . فهو لو فعل ذلك لضاعت آراؤه ، وحوربت . لقد طالبهم بأن يمْلكوا ولا يحكموا . فتنتفي بذلك مسؤوليتهم تجاه الأخطاء التي تُرتكب في الحكم . وفي هذا الصدد يُنسَب لكونفوشيوس قول فحواه انّ الحكم يكون للوزير الذي يمثّل أعلى الدرجات الأدبية والذي تقع عليه أعلى المسؤوليات وأكبرها . وعندما سُئِل عن موقف الوزير تجاه الحاكم أجاب : « على الوزير ألا يخادع الحاكم ، كما وعليه أن يعارضه علناً إذا إقتضى الأمر ؛ وإنْ لم يفعل ذلك تعرضت البلاد للتدمير والخراب » .

اهتم المعلّم بالشأن السياسي في مجتمعه . فقد كان الحاكم مستبداً ، ولم تكن لأحد القدرة على المجابهة أو على دعوة إلى العدل وإصلاح أمور الرعية والإدارة . وكان الحل الذي قدّمه كونفوشيوس يقوم على الإيمان بأن التعليم وحده قادر على التغيير ، أي على أن يتولى الشباب المتعلم ، والمتنور سياسياً واجتماعياً ، شؤون الإدارة والمراكز السياسية في البلاد .

٧ ـ أُشمولة :

١ ـ بلغت تعاليم كونفوشيوس إلى أعماق الصيني ، وقادت السلوك العام والتعاملية والرؤية للواقع . ومن الصعب أن نقيم تمرتباً تفاضلياً بين القمم الكبرى الثلاث ، بين أفلاطون وكونفوشيوس وبوذا، الذين وجدوا في عصرٍ واحد . قد يَسهل على الغربيين أن يضعوا أفلاطون في المرتبة الأولى ؛ متذرعين في ذلك بالقول إنّ اليوناني نَظَّر في العقل ، وفي الأخلاق ، وفي الماورائيات . هنا يكون الغربي قد جعل المعرفة النظرية أرفع مستوى من المعرفة العملية (يلاحَظ أنّ المستور هنا هو هرمية طبقية ، أو بين أمم وثقافات وأعراق) . وفي رأيي ، إنّ الحكمة التي كانت سائدة عصر ذاك في مصر القديمة (الفرعونية ، بحسب التسمية التي تخلو من الدقة) لم تكن أدنى مستوى من الحال الذي كان عليه العقل في بلاد اليونان . .

إعادة قراءة مذهب كونفوشيوس ، في الإنسان والعلائق والسياسة ، مَتاحة لإعادة النظر في مقولة « المعجزة » (؟) اليونانية ، وفي قراءة الغربي للتطور التاريخي وللفكر (اليونان ، فأوروبا الوسيطية ، فالنهضة ، فالعصور الحديثة ، فالفلسفة المعاصرة) . وتلك القراءة لتطور الفكر ، بحسب ما كان شائعاً عند الفرنسي أو الإنكليزي ومَن إليهما ، خَطيّة . وهي قراءة آلية ، مستقيمة ، هندسية ؛ هذا عدا كونها متحيِّزة ، متمحورة حول رؤية للذات نرجسية ومسفِّلة أو متنكِّرة للآخر وللواقع . وكذلك فقراءة كونفوشيوس ، في فكرنا العَرَبي المعاصر ، تتيح المجال للنظر المتجدِّد في تاريخ الفلسفة ، وفي تعريفها ، وفي طبيعتها ، وفي تأثير الفكر الشرقي [الصيني ، الهندي] في مسارها قبل أفلاطون وبعده (وحتى في القرون الغربية الحديثة والمعاصرة) . . .

٢ ـ لا نجد الكثير من البحوث المجرَّدة في الإنسان المجرَّد ، أو في العقل

والماورائيات ، عند كونفوشيوس . فقد انصّب على معالجة فَنّ العيش في المجتمع ، معالجة تقوم على تغليب أخلاقي ، ووجّه الإهتمام إلى مشكلات المجتمع السياسية والإدارية والعلائقية . وفي ذلك كان العينيّ والواقعي ، العملي والتعاملي ، موضوع التفكير الأساسي أو النقطة التي ينبغي الإنطلاق منها كي يعيش الإنسان أفضل ، في مجتمع بشري أفضل ، وتحت سلطة سياسية غير مستبدة وغير فاسدة .

٣ ـ ألحّ كونفوشيوس على **الاتّباعي والماضوي** ؛ رأى مذهبه التعاملي الإجتماعي أنّ التقاليد والعادات تعزز ما هو أخلاقي في كل إنسان . ويشكّل احترام الشعائر والسُّنن القائمة ، في ذلك المذهب ، ركيزةً كبرى أساسية . من هنا المبالغة في النزعة المحافظة ، وفي الإستمساك بالتقليدي والرسوم الظاهرة والموروثة ؛ فإن الماضي هو المِثال الذي لا يجوز إغفاله . وكيف تتحسّن أحوال الرعية ؟ وكيف نأمن شرور الطبقة العليا والحكّام والمحظوظين والأغنياء والمُلّاك ؟

أبدى كونفوشيوس قلة ثقةٍ بأولئك المحظوظين الذين عانى منهم الإنسان ، وما يزال (عندنا ، كما عند غيرنا) . ولم يَخف من أن يكشف ويحلّل البذخَ والقسوة ، وما هو حول ذلك ، في سلوكاتهم وعاداتهم (وتلك سلوكات وعادات تمليها طبيعة الظاهرة أو حال « الوفرة ») . من هنا كانت دعوته لهم إلى أن يهتموا بالشعب ، ويحسنون معاملته ؛ وإلى تحقيق السلطة الصالحة التي تُحقِّق السعادة لكل المواطنين . ومن ذلك التحليل لواقع المجتمع والسلطة والشعب ، انطلق كونفوشيوس إلى تشييد فكره الإصلاحي على مبدأ التعليم ؛ وهو مبدأ اهتدى إليه ، أو إستند عليه ، الكثيرون من رجال الإنسانية عبر التاريخ ؛ وما يزالون .

٤ ـ نظَّر كونفوشيوس غير كثيرٍ في مقولات من مثل السماء ، الموت ، الروح ، الدين ، الآلهة ، الشعائر الدِّينية . . . لم يتوجه إلى ذلك الميدان . جافى ذلك ، أو أعرض عن الغوص فيه ورافضاً للفكرة التي كانت تقول بأن المِلك هو ابن السماء . ما هو صالح أو حقّ ، ما هو خُلُق وحُسْن تعامل ، ما هو قدرة على التعلّم وليس ما هو عِرْق أو نُبلٌ في المحْتِد ، ما يجعل حياة الإنسان أقلّ مأساوية . . . ؛ تلك هي مبادىء عملية ميّزت فكر المعلِّم الصيني الذي يستحق ، أو استحق ، ذلك اللّقب .

مما يَرِد من « حكمة » أو من حِكَم ، نورد ما يلي :

ـ تتساوى طبائع الناس وغرائزهم ، لكنهم يتميزون ويتفاوتون بفضل المعرفة والتجربة .

ـ إذا ما بلغ امرؤ سن الأربعين أو الخمسين ولم يسمع الناس عنه شيئاً حسناً فإنه برأيي لن يكون جديراً بالإحترام .

ـ في التعليم تنتفي الإختلافات الطبقية .

ـ إذا ما أصبح الأمر يتعلق بنُبل الفضيلة ، وجب ألا يختلف إنسان وآخر حتى لو كان معلمه .

ـ دراسة بدون تفكير عملٌ ضائع ، وتفكر بلا دراسة مجازفة خطرة .

ـ المعرفة أنه عندما تعرف شيئاً تقول إنّك تعرفه ، وإذا كنت لا تعلم شيئاً فسلّم بعدم معرفتك إياه[1] .

---

(١) عن كونفوشيوس ، را (للمثال) : فؤاد شبل ، حكمة الصين (القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٧) ؛ أيضاً : كريل ، الفكر الصيني . . . ، ترجمة عبد الحميد سليم وعلي أدهم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ .

٢ ـ مَنْشْيوس

وُلد منشيوس في سنة ٣٧٢ وتوفي ٢٨٩ تَقْـ . ، ق . م .) في شمال شرقي الصين . هو أعظم ، وأشهر ، تلامذة كونفوشيوس . سار على خطى معلمه ، فطوّر الكونفوشية . مَنْغْ تزو (المعلّم مَنْغْ) طاف أيضاً في الأرجاء الصينية الشاسعة ناشراً مبادىء الحكمة والفضيلة والعلائق الإجتماعية الناجحة . ويقول التاريخ لقد فشل الإثنان ؛ إلّا أنّ إخفاق التلميذ كان أَحَدّ وأقسى . مع ذلك نجحا في مضمار التعليم ، وفي بثّ ثقافةٍ عمليةٍ أو سلوكات لائقة ، إبّان عصرٍ مضطرب . مع هذا المعلّم الثاني يُذكر التلميذُ الآخر ، المعلّم الثالث ، هْسون تزو الذي صقل أيضاً جانباً من فلسفة كونفوشيوس . وقد عاصر هؤلاء الثلاثة أفلاطون (ت ٣٤٧ ق . م .) ، وأرسطو (ت٣٢٢ ق .م .) ؛ واختلف الفكر البشري في الصين عنه في اليونان .

آمنت المدرسة المَنْشيوية على نحو مطلَق بأفكار كونفوشيوس ، وبرغم ذلك الوفاء للمعلم فإن فروقاتٍ عدة تفصل بينهما في النظر للواقع ، وفي المعالجة . فمثلاً ، يصرّح كونفوشيوس ، في « مختاراته الأدبية » (وهي أقصر من كتاب منشيوس) ، بأنه أخطأ مراراً ، وبأنّ الإعتراف بالخطأ دلالة على خلقٍ رفيع . أما منشيوس فقد كان يأبى أن يقرّ بأنه أخطأ ، أو يمكن أن يخطىء. أسباب ذلك الإختلاف في الموقِفَين غير اعتباطية ؛ بل هي وليدة الظروف المختلفة التي عاش إبانها كل من المعلم وتلميذه النجيب . فبينما كان كونفوشيوس فيلسوف عصره بحيث طغت شخصيته على سائر الفلاسفة الآخرين . فإن منشيوس لم يستطع التغلب على مدارس فكرية عديدة وقوية كانت رائجة آنذاك . انتهاضاً من هذا الواقع الصراعي المتموِّر بالحركات والآراء كان على منشيوس الحفاظ على موقفٍ

حازم حيال أخصامه في النظر والعقيدة . والإختلاف الثاني بين منشيوس وأستاذه سببه أن كونفوشيوس كان يسعى إلى بلوغ الحقيقة ؛ أما التلميذ فكانت الحقيقة مفروغ منها عنده ، مما دفعه لأن يحصر جهده في الدفاع عنها ، وتقريظها ، والبحث في طرائق تأييدها وبثها . لقد كان مؤمناً بأنه يمتلك الحقيقة ؛ هذا في حين أن كونفوشيوس ، صاحبها أو محورها ، كان يسعى إلى الكشف عنها ، أو إلى إظهارها ؛ وليس إلى إفحام خصم أو إلى إخفاء هفوةٍ هنا وتناقض أو تطور هناك .

يعلي الفكر المنشيوي مكانة الحكمة في حياة الإنسان ، ويعطي للأخلاق الرفيعة والسلوكات النبيلة قيمة أولى . هو يذكّر بالفكر العربي الإسلامي ، وبالفكر اليوناني أيضاً ، اللذين قصدا إلى إقامة الوشائج بين الحكمة والفضيلة ؛ ثم بين الثقافة والسلطة ، بين المفكّر والحاكم . ولتلك الأفكار أثر في الحياة السياسية إبان عصر منشيوس حيث نشب خلاف بين المثقفين والحكام حول الحاكم الفاضل ، أو الحاكم العالِم أو الحاكم المثالي . لقد قدّم منشيوس العلماء الأفاضل على الملوك والأمراء ؛ واعتبر أن الفضيلة أساس النّبل والرفعة ، وليس الوراثة أو السلطة السياسية مما يتجاوب هنا مع موقف بعض فقهائنا القدامى الذين رَفَضوا حضور مجالس السلطان ، أو إستدعاءه لهم ، أو التسليم برفعة السلطة على المعرفة .

وإذْ تنطبع المنشيوسية بطابع أخلاقي بارز ، ببحثٍ لا متوقف عنيد عن الفضيلة ، فإن مُنْتهضها أيضاً منطلِقٌ من دعامة أساسية هي الإيمان بصلاح الفطرة البشرية . فالخير فطري ، لا مخلوق ولا مكتسب ، في الإنسان . وبوسع كل إنسانٍ أن يكون فاضلاً ، وأن ينمّي تلك الفطرة أو يفسدها . إنّ الطبيعة البشرية ، في قولٍ له ، تطلب الخير مثلما يطلب الماءُ المكانَ المنخفِض . ومبادىء مثل الحب والعدالة وحُسن التعامل والحكمة لم يغرزها فينا المجتمع ؛ بل زُوّدْنا بها بالفطرة ؛ وهي تؤلف جزءاً من ذاتنا الأصلية . إنّ الشرّ موجود ، لكنه محدود ؛ وسببه ضعف التفكير ، والإفتقار إلى التأمل ، والنقص في الجهد لإكتساب الفضيلة والمعرفة . لا يرجع ارتكابُ الإثم إلى الإنسان بل إلى سوء سلوكه . وهكذا نرى أن إيمان منشيوس بطيبة الإنسان وصلاحه ، يقاوم النزعة القائلة بالطبيعة الشريرة أو بالطبيعة المحايدة للإنسانية .

تُفرِّق المنشيوية بين الناحية الفكرية والناحية العاطفية ؛ مع دعوة إلى تغليب العامل الفكري وإعتباره القائد المُوجِّه ، وإلى التفريق بين العواطف الحسنة والسّيئة. بذلك تكون الأخلاق عبارة عن السعي لتنمية العواطف الحسنة ، والإتجاهات الصالحة الفطرية ، والإرتفاع إلى المثالية والقيم الرفيعة . الأعمال الشريرة نتيجة للبيئة الشريرة المُجانِبة للفضائل . إنّ المجتمع ، في تلك الرؤية للإنسان أو الأخلاق ، هو الذي يفسِّر صلاح الفرد أو فساده . وهناك عامل آخر لم يهمله منشيوس ، وهو الدور الكبير الذي يلعبه العقل البشري في تكوين الشخصية ، وفي تطوير أخلاق المواطن . فمن يتّبع عقله يتعزز فيه ما يميزنا عن الحيوان .

ولا بد ، في هذا المجال ، من التدرّب ، والارتقاء الدؤوب ، وممارسة الفضائل بمثابرة .

لمنشيوس أجموعة آراء في الماورائيات ، أو الأمور الغيبية والسمائية تظهر فيها السماء بمثابة شخص متحكّم في الكون تحكماً جبرياً . وهناك نظراتٌ أخرى في عالم ما فوق الطبيعة ، وحول الموجودات ، وروح الكون ، وتفكيرات تقترب من الطاوية .

كذلك تظهر في المنشيوية فكرة الحاكم المثالي ؛ ولقد سعى هو نفسه أن يجمع بين السلطة والمعرفة ، الفضيلة والحكم . لا شك أنّ السياق التاريخي الحضاري الذي أنتج تلك الفكرة الأساسية المثالية ، وتغذى بها أو حركته وحركها ، سياق يختلف عن الأوضاع التي انتجت تلك النظرية في بلد كاليونان أو في الفكر العربي الإسلامي[1] .

والأهمّ هنا هو أن منشيوس يخلع على الحاكم المثالي صفات رفيعة جداً ، مثل : الحكمة ، المعرفة ، النُبل ، الخ .

---

(١) يصح أيضاً ذلك الإختلاف في مجال المصطلحات الخاصة بكل لغة وعبقريتها ومنطقها ؛ مما يَفسح المجالَ للحذر من الوقوع في استسهال المقارنة ، وفي تسطيح المقبولات كي نستطيع توحيدها ، وفي فرْض التشابهات بتعسّف . لذا يكون سديداً رفْضُ إسقاط مصطلحات سياسية عَرَبية إسلامية ، أو غربية ، على فكر منشيوس في السياسة (را : علم المصطلحات المقارنة) .

وعارض وراثة المُلْك ؛ داعياً بذلك إلى إسناد الحكْم للذين درسوا الشؤون الإدارية والتنظيمية ، وإلى وجوب قيام المساواة بين أفراد الشعب . فالشعب هو الأساس ، وأعظم عناصر الدولة أهمية وشأناً ؛ وله حق الثورة ضد الحاكم الذي لا يسعد أبناء الشعب ، ولا يقاسمهم الفرح والترح ، ولا ينجح في تحقيق الحكم المثالي . تبقى الناحية الإقتصادية في تلك النظرة السياسية : تقوم الحكومة الخيِّرة بالوظائف الإقتصادية التي يقوم على رأسها حاكم فاضل والتي توفر العيش الرغيد للشعب ؛ فتُعيد مسح البلاد ، وتخطيط الحقول ، وتنويع الإنتاج الزراعي . . . فالشعب الجائع ، بحسب نظرية منشيوس ، لا يستطيع إلتزام الخلق الفاضل ، ولا إحترام السلطة والحكمة : والإكتفاء المادي شرط للسموّ الإخلاقي ، على صعيدي المواطن والوطن .

يقرّ الغربيون ، بمضض أو بعد تعصّب مديد ، بأن بعض محاورات منشيوس لا تقل قيمة تاريخية وجوهراً عن بعض أعمال أفلاطون . وهذا لا يكفي ، وليس ذلك الإقرار أو عدمه حاجباً عندنا يمنعنا من رؤية نفاذ الفكر الصيني ، وخدماته للفكر البشري ، ودوره في دحض الأنا وحدية أو الأنا مركزية الغربية التي سادت ثم ندم عليها أصحابها . وفي فكرنا العربي الراهن رؤيةٌ لمنشيوس ، والفكر الصيني والهندي وما إليهما ، تضعه على رف المؤلفات الكبرى في الذمة العالمية للفكر والأدب والفلسفة ؛ وتثق بمحاربته للنفعانية (المذهب النفعي ، الاستنفاعية التي نادى بها - في الصين - مو تزو) إذْ قدّم عليها حبّ الخير والرغبة بالصلاح ، وتنصر مبدأه المناهض للحروب والاستبداد السياسي(*) .

---

(١) هـ . ج . كريل ، الفكر الصيني من كنفوشيوس إلى ماوتسي تونج ، ترجمة عبد الحليم سليم مراجعة علي أدهم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ .

. I.A.RICHARDS, **Mencius on the Mind**, London, 1932.

٣ ـ لاوْتزو

أسّس لاوْتْزوالطاأُوِيَّة [الطاوِيّة] التي تمركزت حول الطاأو (المنهج ، الطريق ، السبيل) ، وحرّكت الفكر الصيني ، الغنيّ بالحكمة والآداب المنظّمة للسلوكات العملية الناجحة ، تحريكاً لا يقل قوة عن المدرسة الكنفوشية التي تمركزت حول الأخلاق وطاعة الأهل والسلطة ، أو عن مدرسة موتزو (المعلِّم تزو) التي قامت على الحبّ الشامل الجامع أو على النَفعانية .

فكرة الطاو هي الأساس إذ هي « المطلقَ». فالطاو هو مصدر الموجودات ومنبع الأشياء ؛ وهو كل شيء ، وموجود في كل مكان ، لا يُدرك باللمس ، لا يُرى ولا يُقاس . . . وهو سائس الحياة البشرية وغير البشرية ؛ لا صورة له ولا صوت . فهو كامل ، قائم منذ الأزل ، يُحيط بكل شيء ، ولا يتغيَّر . . . إنه الوحدة التي لا تتجزأ التي تنحلّ فيها المتناقضات والموجودات . . . إن الطاو ، كما يبدو ، مبدأ ما ورائي واحد شبيه بالمطلق في الفلسفات الألمانية . من هنا قد يُقال أنّ لاوْتْزو أدرك الوحدانية . وكما افترض البعض فإنه قد أدرك التثليث ، تلك الفكرة التي تُعتبر نمطاً أصلياً ، ينبوعياً ، موجوداً عند الأمم المتحضرة والقليلة التحضّر معاً (قارن ، مثلاً ، إدراك الحلاج للتثليث بداهةً وبالحدس) .

الحكيم هو الذي يعرف مبدأ الطاو ، وينظّم حياته وسلوكاته وفق ذلك المبدأ : فلا يتدخل في شؤون الآخرين ، ويتجنب الحرب والترف والشرور .

دعا لاوْتْزو إلى التأمل في الطبيعة ؛ لأنها تعمل لمصلحة الإنسان ، وتُبدِع ؛ منتقداً بذلك كونفوشيوس الذي رأى أن الطبيعة عبارة عن ربيعٍ وشتاء وأنها زوال في زوال . ومن تعاليم هذا الفيلسوف وجوب التفكير في المتغيِّر والزائل ، ففي

ذلك بهجة ومتعة وعنه تنجم المواقف التي تقوم على الصمود في وجه المخاوف والآلام والأحزان .

تَتصف الحكمة العملية بقيامها على الفضائل : فالبساطة في الحياة ، والتواضع ، وضبط النفس ، وحُسن تدبير الحال ، أفكار مثالية يجب أن تقود الفرد في أسرته ومع أقرانه وفي مجتمعه . من هنا حكمت الحكمة الصينية على الغرب بأنه متميِّز بروح التنافس ، والإقتتال ، والعدائية ، والصراع ، بل وبهوس الإمتلاك والأنانية المفرِطة (وما إلى ذلك مما يقوله الفكر العربي أيضاً عن الغرب في حضارته الآلوية التي لا يستطاع تَبخيس جانبها المميز) .

اعتبر لاوْتزو الدولة كائناً رفيعاً يجب المحافظة عليه ، ونادى بالحاكم المثالي أو الرئيس الحكيم (قارن : الفكرة هذه في الفلسفة العربية الإسلامية وفي الآدابية والفقهيات) ، وناهض الحرب ، وكره الإقتتال ؛ وضع أُجموعاتٍ من الوصايا ، والحِكَم النبيلة ، والمواقف الأخلاقية المنظّمة للسلوكات والقيم(*) .

---

(١) يستدعى أنّ دراسة تأثير الصين في الغرب ، وفي تطوير الحضارة لم تأخذ بعد مستوىً كافياً . من أبرز المعاجم التي يوصى بها : معجم الفلاسفة (٢ ج ، بالفرنسية) ، بإدارة د . وسمنْ / D.Huisman ، باريس ، P.U.F ، ١٩٨٤ .

٤ ـ تُونغ تْشونْغْ شو

وُلِد تُونغ تْشونغْ شو TONG TCHONG CHOU حوالي الـ ١٧٩ ق . م . في الـ : هو بَيْ (الصين) ، وتوفي في سنة ١٠٤ ق . م . (على وجه التقريب) . اشتهر بتعمقه ، ثم بتدريسه ، للكتاب الكونفوشيوسي « حوليات الربيع والخريف » الذي كان واحداً من المراجع الستة الكبرى في الفكر الصيني القديم . استلّم منصب وزير ، وأحدث تأثيراً جدياً إذْ صار أبرز ممثلي الكونفوشيوسية في القرن الثاني للميلاد ؛ وأسهم في دفع السلطة لإعتناق العقيدة الكونفوشية كفنٍّ في الحياة الإجتماعية ، ورؤيةِ العامل والإنسان ، وقواعد السلوك .

٢ ـ ركيزتا فلسفته هما أليانْغْ yang ؛ والـ يِنْ . المبدأ الأول هو جوهر السماء ، أو هو مبدأ غامض يصعب صبّه في مصطلح عَرَبي ، أو غَرْبي ، واحد وحيد . فاليانْغْ ، في عبارة تونْغْ تْشونغ شو ، هو تارة كائن مادي ؛ وهو ذو وعي تارة أخرى ؛ بل هو في تعريفات أخرى « الطبيعة » . وفي جميع الأحوال ، إنّ اليانْغْ هو الجانب الإيجابي من الطبيعة أو من مادة الإنسان ، أو من العلائق الإجتماعية . أما الجانب الآخـر السلبي ، والذي هو أَلْـ يِن yin ، فهو جوهر الأرض ؛ بل هو مبدأ تتوضح صورته إن عرفنا موقعه ، ودوره ، في مقابل اليانغ . ففي كل العلائق (العائلية ، الإجتماعية المتنوعة ، السياسية ، الأقاربية ، الخ ؛ بل وحتى بين الأشياء المادية) نجد ذَيْنَك الجوهَرَين : بين الحاكم والرعية ، الزوج والزوجة ، الأب ولإبن ، الخ . . .

٣ ـ في رؤيته للكون أو للطبيعة والأشياء ، يضع تونْغْ تشونْغْ شو مقولة

العناصر . فهو يُمَرْكز رؤيته على الإيمان بوجود عناصر خمسة ، يتولّد كل منها من الآخر ، هي : الخشب ، والنار ، والتراب ، والمعدن ، ثم الماء .

٤ ـ تحظى الحكمة العملية ، أو النظر في تنظيم السلوكات والعلاقات للإنسان ، بمكانةٍ مَوْموقة . فالإعتناء هنا ببناء الحياة الإجتماعية وفق المعايير والمُثُل الرفيعة منطلق وقصد ، وتعليمُ قواعد الأخلاق والفضائل أساسٌ وهَمٌّ أول . ومن الفضائل المُدْعى إلى إعتناقها : الحب ، والتوسّط أو الإعتدال ، والشفقة ، والإخلاص في العمل ، والصحة في الإعتقاد . ومن الثابت أن يلاحِظ الفكر العربي الراهن أنّ ذلك الإنصباب على العملي والأخلاقي والمثالي والعلائقي لا نظير له في الفكر الغربي ، ولم يُهمَل ذلك في الفكر العربي الإسلامي .

٥ ـ الدولة ضرورية لأن الطبيعة البشرية عاجزة عن أن تكون خَيِّرة ؛ ومن ثم فإن السلطة ترغِم على إقامة الحق والخير ، وعلى الوقوف في وجه الشرّ ومنع التعديات . . . وهكذا يتحقق الإستقرار ، والطمأنينة للفرد ، بسبب أَنَّ الدولة تضع المناسب في المكان المناسب ، وتوفّر الأمن . وهنا نلاحظ أن تُونغ تْشونغْ شو يعمِّق النظر في الشأن الإجتماعي السياسي ، أو في بنية المجتمع والسلطة وفي وظائفها : يدعو للمساواة ، ومَنع الظلم ، ورفْضِ تحكّم الغني أو إستضعاف الفقير واللامحظوظ ؛ ثم أنه يشدّد على ضرورة القضاء على العوز والتسلط ، وعلى تجنّب الصراع بين من يَملك أو يَقدر ومن لا يَمِلك ولا يستطيع العيش المادي اللائق . لكن ذلك « الاصلاح » لا يذهب إلى حدّ الدعوة إلى رفض الطبقتين في المجتمع : إنه إصلاحٌ يحارب إستغلال المستضعَف ، وظلم القادر ؛ ويدعو إلى التحول الممكن الجائز من حال إلى حال أرفع .

٦ ـ تُمزَج في هذه العقيدة السياسية الأخلاقية أفكار منشيوس بمبادىء وآراء هْسون تزو (إلتَمِس هذا وذاك ، في مكانٍ آخر هنا) . كما تلتقي هنا متقاطعة متكاملة الكونفوشيوسية والطاؤوية ، فتُلحَظ الدعوة إلى الطاعة ، وإحترام الواجب ، أي المنحى الإمتثالي والتقليدانية ؛ هذا إلى جانب إهتمام مرموق بالماورائي وبالتمرتب للمبادىء الأخلاقية .

٥ ـ موتزو

نافس الفكر الكونفوشي ؛ يَبقى الكثير من تعاليمه حياً في الصين ، ومتفقاً مع النظر الفكري إنْ عند العرب أم في الغرب . نشأ المعلم مو في مملكة لو ، موطن كونفوشيوس ؛ ثم انتقل إلى مملكة سونغ حيث عمل موظفاً . آمن بمبادىء فكرية خالدة : الحبّ الجامع ، مناهضة الحروب ، مناهضة المذهب الجَبْري ، النزعة الغَيْرية ، المذهب النفعي ، دور الحوار في البحث عن الحقائق ، حالة الفوضى قبل نشوء الدولة . . .

حارب المغالاة في ممارسة الشعائر والإحتفالات [راجع : ألْـ « لي »] التي يُمارسها الكونفوشي ، ونظّم مريديه على نحوٍ عسكري ، وتزعَّم جماعته التي طولبت بالتكاتف والتعاضد بحيث كان يسهم الفرد بجزءٍ من راتبه مساندةً لرفاقه . شدّد على الصدق ، والأخلاق النبيلة . أما المساواة ، والتواصل بين الناس ، والتقشف ، وطاعة الرؤساء ، وذمّ الملذات، وإنكار وجود الأرواح ، فكانت كلها ركائز تفكيره وتعاليمه .

إلا أن البارز عند موتزو كان إعتباره للمنفعة أساساً ومنهجاً إنّ المذهب النفعي يجب أن يَحكم كلّ شيء ؛ أيّ أنه يجب أن يكون لكل شيء فائدة ، وأن تتوفر لكل فكرة إمكانية التطبيق كي يُتاح الإنتفاع بها . يعني هذا أن قيمة الشيء تتوقف على منفعته للبلد والناس . للثروة بنظره منفعة عظمى ؛ وكل ما يساعد على نموها نافع [قارن : مذهب المنفعة في الفكر الغربي ، مذهب الإستنجاح في الآداب السياسية عند العَرَب] . بل إن الحب الجامع ، الذي رأى فيه موتزو حلاً لمشكلات الإنسان وضرورة [قارن : الحب في التصوف العَرَبي

الإسلامي ، وفي الفكر الهندي المسيحي ، وفي ثقافات عديدة أخرى] ، هو مبدأ عام يُقيم موتزو الدليل على دوره مقدار ما يوفره من نفع وانتفاع يعمّان الجميع . وذلك الحب (يقول المترجمون إنه : آي ، بالصينية) يجب أن يُبَث بين الناس ، وأن يُلجأ إلى « الماورائيات » كي يرسخ ؛ فهو يؤسس السياسة الصالحة ، وينفع الحاكم والمحكوم . ولعل هذا الأساس للحب هو الذي يميّز تعاليم موتزو عن الحب في التصوف العربي الإسلامي ، وفي الهنديات ، والمسيحية ، وسواها(*) .

(*) شبل (فؤاد محمد ــ) ، حكمة الصين ، القاهرة ، دار المعارف ، ج١ ، ١٩٦٧ ؛
كريل (هـ . ج .) ، الفكر الصيني ، ترجمة عبد الحميد سليم ومراجعة علي أدهم ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ؛
. MEI, Motse, The **Neglected Rival of Confucius,** London, 1934.

٦ ـ تشوانْغْ تزو

تقلَّد تشوانْغْ تزو (ت ٣٠٠ ق.م . تقريباً) مَنصَباً إدارياً متواضعاً في الصين الوسطى ؛ لا يُعرف إلاّ القليل عنه ، وعن كتابٍ يحمل الإسم عينه ويُنسب إليه جُلّه أو بعض أجزائه . هو المؤسس الثاني ، بعد لاوتزو ، للمدرسة الطاوية إذْ أضفى عليها طابعاً « ماورائياً » محولاً إياها عن العملي والحياتي . عاصر منشيوس ، وانتقد الكونفوشية ، وانصرف للتأمل منقطعاً متنسكاً رافضاً تقرّب الحكّام منه وهداياهم ، واشتهر بالبراعة في النقاش . تنصبّ تأملاته على النظر في الطاؤ ، والتصوف ، وحرية الفرد في تحقيق آماله . لم يعتبر الإنسان معيارَ جميع الأشياء ، واهتمّ بالنظر في الموت ، وبشعور الإنسان بذاته ، ووحدة الأشياء في الطاو . فالطاوية فلسفة صوفية ، وهي بعد أن كانت عند كونفوشيوس الطريق السليم في العمل والأخلاق والعلائق السياسية صارت في مفهومها الجديد عند لاوتزو وخاصة عند تشوانْغْ تزو تعني الأشياء كافة والمطلق . وهكذا فإن الطاو تؤدي إلى التنسك وعدم الإهتمام بالتملك ، والتغلب على الذات ، والقناعة ، وعدم القيام بأدنى عمل . بل وإنّ هذه الفلسفة التي تقود المرء إلى اللاعمل ، وإلى السكون والركود ؛ وتقوده أيضاً إلى الإقلال من الكلام ، بحيث أنّ الحكمة تغدو توقفاً عن العلم ، وعن الجدال ؛ ويغدو الحكيم عارفاً دون السعي إلى ذلك ، وينجز كل شيء بدون أن يفعل شيئاً ، كما قالوا .

لا يرى تشوانْغْ تزو فائدة من النظم السياسية ، وهو يفضل عدم التدخل ويعارض الحروب ، ولا يولي قيمة لكثرة القوانين أو العقوبات . وفي تلك النزعة الفكرية تلوح نزعة فوضوية ، ودعوة إلى اللامبالاة بالأمن أو السياسة ، وإلى إلتزام السكينة . فالأهم هو الطاو أي ، كما سلف ، المطلق ، كمجموعة

الموجودات قاطبة . وهكذا فالإستغراق في ذلك المبدأ هو الهدف الأسنى للإنسان ؛ ومن خَبِره لا يمكن أن يُظلَم أو يُمجَّد أو يُبَخّس ، لأنه يكون قد احتل المكانة الأولى بين الكائنات كافة في هذا العالم . بعبارةٍ أكثر ، إنّ من يفنى في الطاو لا يفشل ، ولا يؤذيه أحد ولا يطمع بشيء ، ويحالفه النجاح بإستمرار ، ويمتلك خصائص الطاو كلها . لقد ناقضت الطاوية بعناد وإستهزاء الكونفوشية ، ومنحت للفرد حرية وإتزاناً وإستقلالية بحيث تعدّ من أكبر المدارس التي أسهمت في توكيد الفردانية ووعي المرء لذاته وبنسبية القيم والحقيقة(*) .

(*) را : الفلسفة الصينية (بالفرنسية) باريس ، سلسلة ماذا أعرف ، رقم ٧٠٧ .

٧ - يَنْ وَن ؛ سونْغْ كَنْغْ

مفكران ، أو فيلسوفان ، ناديا بالسلام في العالَم، وقالا بمبدأ المساواة المطلقة . ومن مقولاتهما الأخرى ، التي توصَف بأنها ذات نزعة ترفَع بالإنسان وتُطِلّ به على القيم الكبرى ، مقولة المحبة . فقد قالا بأن البغضاء والعداوة ، التناحر والحروب ، أمور لا تغلَب إلّا بالمحبة في العالَم ، وبرفض كل صدامٍ أو قتال . . . طافا في البلاد الصينية داعِيينْ إلى التسامح ومبادئهما الأخرى الموجَّهة للجميع .

٨ - لي سّو

يسهم لي سُّو (ت٢٠٨ ق . م .) في فهمنا لمدرسة المشترعين ، ولشريكه هانْ فايْ تزو . اشتهر لي سّو (li ssu) بالتحريض على قتل ذلك الشريك ، وعلى تطبيق أفكار تلك المدرسة بعد أن استلم « رئاسة الوزراء » عند أسرة تشين عاملاً بقدرة ذكية على توطيد الوحدة الصينية . تفسَّر أفكاره السياسية بالمرامي والوقائع ، بالظروف والأماني ، للأسرة الحاكمة آنذاك . من هنا كان وصفه المتشائم للأمبراطورية التي كانت متفككة إلى دول وحكّام ومدارس فكرية متنافرة . أما المرغوب ، في الواقع السياسي وفي أفكار لي سو ومدرسته ، فكان التوحيد . وهكذا فإن الآراء الإصلاحية هنا تتلخص في حرق الكتب المتنافرة ، وإلغاء الدول المتخاصمة ، ورفض المحاورات العقيمة والجدل الممزِّق .

يوضع القانون ، والتشريع ، في خدمة الدولة . برغم أن الطاوية غير مهمة في هذه المدرسة ، فإن المشدَّد عليه هو ضرورات توجيه الإدارة والمجتمع في سبيل الإصلاح السياسي وليس من أجل القيم أو الأخلاق أو الحكمة بحدّ ذاتها . ولقد تحقق للصين تنصيب أمبراطور واحد عليها بإستخدام طرائق « مكيافيلية » أو إستنفاعية بحتة من قتل وخداع والتواءات متعددة ؛ مما أدى إلى تنظيم إداري ناجح ، وتوحيد في الأوزان والمعايير والكتابة والأمن ، وقضاء على الفتن والإقطاع ، وعملٍ في بناء السور العظيم . . .

٩ ـ هْسونْ تْـزو

درس هسون تزو (٣٠٠ تقريباً ق . م ـ ٢٣٨ ق .م .) في مملكة تشي ؛ وهنا تألق ، فحظي بمنصب حكومي رفيع ، واصطدم بممثلي مدارس فكرية عديدة متصارعة دفعوا به إلى مغادرة المملكة واستلام وظيفة أخرى لم يلبث أن عزل منه ثم أعيد إليها . إلّا أنه تخلى عنها مكرِّساً وقته للتعليم . هسون تزو من كبار الفلاسفة في الصين ؛ ومن كبار الدعاة إلى الإحتكام إلى العقل ومن ثم إلى مجانبة المسالك الخرافية والنظر السحري في الوجود والفعل .

أشهر آرائه نظريته في اللغة . هنا يبدو منهجه قريباً جداً من المباحث الفلسفية المعاصرة في المصطلحات والمفاهيم والكلمات . فقد نظر في مشكلات اللغة ، واستخدام الكلمة ، واختلاف الأسماء أو تشابهها . ومن المبادىء الشهيرة عند هسون تزو رأيه في الطبيعة الشريرة للإنسان ، مناهضاً بذلك نظرية منشيوس القائلة بالطبيعة البشرية الخيِّرة . لقد رأى هسون تزو أنّ الإكتساب هو ما يجعل هذا المرء أو ذاك شريراً أو طيباً . فالإنسان يولد فيه حبّ الكسب ، والميل إلى الخصام والتعدّي والشرّ ، والعواطف التي تثمر على ألْـ « لي li »(السلوك القويم) . كل الناس يولدون على تلك الطبيعة : النبيل والدهمائي ، الملوك والمواطنون البسطاء ؛ ولا بد للجميع من التعلم لإكتساب الفضيلة وللصلاح . إن دور المعلّم هنا ، وفي الفكر الصيني عموماً ، دور أولي وضروري .

والدراسة ، عند هسين تزو ، طريق وحيد للترقّي وإكتساب المعرفة والنبل والمكانة الإجتماعية .

لم يرفض هسين تزو أفكاراً كانت معروفة حول الألوهية والسماء وما إلى

ذلك . ولكنه رأى أن السماء لا تتدخل في شؤون البشر أو تجترح المعجزات ، وعلى الإنسان أن يعرف قوانين الطبيعة أي قوانين السماء ويتصرف تبعاً لها . ويبدو أنّ فيلسوفنا هذا لم يكن متأثراً بالأفكار الطاوية ، أو أنه لم يكن كثير الإهتمام .

يَقترن إسم هسون تزو بنظرية في السياسة قوامها الإعتناء بشؤون الشعب ، ورفض الإضطهاد والظلم أو العلاقات الجائرة بين الحاكم والمحكومين ، وإختيار الحاكم الفاضل والوزراء القادرين ، وعزل الظالم وعصيان أوامره . . . كما يُعتبر فيلسوفنا مناصراً للنظام الحازم ، برغم أنه كان يرفض ما عرِف في الصين بالفلسفة التشريعية التي يعتبر أحد طلابه من كبار رجالها . أخيراً ، يشدد هسون تزو على المبدأ القائل بإتباع القدامى ، ومحاكاة المعلّم ، وإستخلاص الحقيقة من أقوال السلف . فكأنّه ، بهذا المبدأ التسلّطي ، قليل الثقة بالإنسان وبقدرة العقل على الإبتكار والإستقلال . هذا ، برغم أننا أمام مفكر من الطراز الفذّ ، وفيلسوف أعطى للإنسان ميزات خاصة ، وللمنطق منزلة كبيرة ، وللفضيلة دورها . . كما أن نظريته في المعرفة ، وفي اللغة ، وفي تكوين المجتمع والمسار السياسي ، وفي الكائنات الغيبية والسماء الخ ، تضعه في مصاف الكبار(*) .

(*) فؤاد محمد شبل ، حكمة الصين ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٧ ؛ H. H. DUBS , Hsüntze, The Moulder of Ancient confuncianism, London, 1927.

١٠ ـ هانْ فايْ تزو

هو أعظم المشترعين ؛ كانت ينتمي إلى الأسرة المالكة في دولة هانْ . اهتم بالفكر الطاوي ، لكن شهرته اقترنت بما كتبه في المجال الإداري والتشريعي الهادف إلى الإصلاح السياسي .

يرفُض هانْ فايْ تزو ، تلميذ هسون تزو ، التحسّر على الماضي أو إمتداح الخوالي . فالماضي عَبَر أو فات ؛ وكان السكان قليلي العدد والموارد كثيرة . ثم حصل العكس ، مما يحتّم زيادة الإنتاج وتشجيع الزراعة والنشاطات الإقتصادية الأخرى . وتمتاز أفكار هذا المعلم بأنها تنكر طيبة الفطرة البشرية . إلاّ أن أكثر ما يتبدى هنا هو المبدأ العام الصارم الذي يقوم على إستخدام السلطة بحزم ، وعلى اللجوء إلى العقوبات القاسية ، ورفض الإصاخة إلى رغبات المواطن المتقلبة . فالدولة وقوانينها أساس وتاج ، مبدأ وغاية . القانون وحده هو الذي يوفر الإستقرار ، ويوطّد النظام ، ويحكم ويقود . لذلك فلا نفع من تقديم المال للفقير أو للمفكّرين والمثقفين ؛ إذْ الأجدى هنا هو أن يكثر الحاكم من المنعة والثروة اللذين لا يعدلهما شيء .

انتهت حياته بأن أعدمه الأمبراطور ، من اسرة تشين التي انتفعت من آرائه . ومن الطريف أن أفكاره ، التي نراها أيضاً عند لي سّو ، توازت مع الطرائق التي أتبعت للقضاء عليه . فمدرسته الفلسفية ، مدرسة المشترعين ، عارضت آراءً كثيرة للكونفوشيوسية مثل : رفْض القديم ، السخرية من توقير الشعائر والغلو ، مناهضة الدعوة لتمليك الأرض للفقراء أو لإكتساب قلوب الشعب في سبيل مصلحة الدولة ، اتهام العامة بالغباء والجهل ، أولوية النظام واستتباب القانون بمعزل عن إرادة المحكومين . . .

١١ - يانْغْ تْشو

من أتباع المدرسة الطاوية ، متأثر بالمفكّر تشوانغ تزو . نعرف القليل عنه ؛ لكن المؤكد أنه تمركز حول سلوكات ومبادىء أشهرها الإهتمام بتأمين سلامة الفرد ، وطلب كل ما يوفر المنفعة المادية ، والتخلي عن المطامع الخيالية . فالحياة محدودة ، وينبغي إستغلال الوقت بمعزل عن الهموم والمتاعب والإهتمام بما سيأتي بعد الموت . الأنانية إذن ، والقول بأن السلطة ليست شيئاً مهماً ، ورفض كل تضحية أو هدف رفيع في الحياة ، مبادىء أدت بهذا الحكيم إلى تأييد السلوك الفردي الذي يعتزل صاحبه المجتمع ويتنسك . ولم تكن أفكار كهذه ، داخل المدرسة الطاوية ، نافذة أمام تعاليم قطبَيها : لاوتزو وتشوانْغ تزو .

١٢ ـ كْيْنْغ ييوو وَيْ king yeou wei

ولِد في كوأنغْتونْغْ(الصين) سنة ١٨٥٨ وتوفي سنة ١٩٢٧ . تأثر بأفكار القرن العشرين وكان منفتحاً على شتى التيارات الغربية ، ومرتكزاً على نظريات تونْغْ ـ تْسْونغ ـ شو الكـونفوشية .

تَبْرز عند كْيَنْغْ ييوو وَيْ أفكارٌ ذات بُعْدٍ عالمي ، ونزعةٌ تتجاوز المحلي والوطني والخاص ، وإهتمامات بالإنسان والسِّلْم والعالَم قاطبة،وتحسّس بالآلام البشرية . فمن اللبنات الرُّكْنية في نَسَقه الفكري ، وفي نظرته الشاملة للعالم والإنسان والمستقبل ، مبادىءُ ترفض التفرقة بين الأعراق ؛ وتُناهِضُ الفصل بين الجنسين ؛ وتَشْجُبُ إقامة الحواجز بين المِهن أو أنواع النشاطات والعمل . شدَّد على أن منبع المأساة البشرية ، أو أصل الشرور والآلام في العالم ، هو ذلك التفريق والتمرتب والتفاضل .

تبقى النظريةُ الكونفوشية أساساً ومرتكزاً في مذهب كْيَنْغْ ييوو وَيْ : لم يُسقطها ؛ بل تمثَّلها وطوّرها ، أو إنه وفيٌّ ومؤمِنٌ بها . أي إننا ، في القرن هذا ، أمام فكرٍ يبحث في أحدث النظريات الفلسفية المعروفة في الأوساط العالمية ويحلِّل ، في الوقت عينه بإحترام وثقة ، النظريات الصينية التراثية في : أَلْـ يَنْغْ yang ؛ وأَلْـ يِنْ yen اللذين انبثقت عنهما الفصول الأربعة (رَاجع : تونْغْ تْشونْغ شو) .

٤ ـ تَتَوَّج نظريةُ كْيَنْغْ ييو وَيْ برؤية خاصة للمستقبل ، وللعالم ، والسلام العالمي ، والبشرية ، والسعادة . فسوف تتحقق ، بحسب تلك النظرية ، « مرحلة السلام الأكبر » التي ستحل محل « حقبة السلام القريب » التي نعيش

إبّانها الآن . وسوف تكون تلك المرحلة القادمة حقبة خاصةً بالجماعة البشرية الكبرى ، وسيتولى الأطباء توفير السعادة للإنسان ، وتحقيق الراحة والهناء للجميع كافة(*) .

(*) تنبّه الفكر الصيني مبكّراً إلى طبيعة ما يكتبه عنه « الغربيون » . كما يحذر الفكر الصيني ، وهو المتأكّد من أنه قدّم للبشرية الطباعة والورق والبوصلة والبارود ، و . . . ، من فلاسفته الذين تَغَرْبنوا إلى حد الانبهار والمحو للذات أو إلى حدّ الإستسلام المطلَق والتماهي بالقاهر . يُستدعى هنا حال الفيلسوف هوشي (١٨٩١ - ١٩٦٢) الذي كان صديقاً لنظام تْشانْ كايْ شِكّ (ثم سفيراً في واشنطن) . يعتبر كتابه تاريخ الفلسفة الصينية (١٩١٩) مرجعاً ثميناً . كان ذلك الفيلسوف استنجاحياً استنفاعياً . أُعجِب كثيراً بالفكر الذرائعي ، وروّج له في الصين . كما كان منتفِعاً كبيراً من هَكْسْلي .

١٣ - يِنْ يُوَان

وُلِدَ يِنْ يُوَانْ yen yuan في أَلْـ هو- بي سنة ١٦٣٥ وتوفي سنة ١٧٠٤ . وهو من أبرز ممثلي حركة ردّ الفعل ضد الكونفوشيوسية المحدَثة ، بل هو أكبر قادتها وأحد الحكماء الصينيين . ففي الفترة الواقعة ما بين القرن السابع عشر والقرن العشرين نجد في المعاجم المتواضعة العارضة للفكر الفلسفي والحِكْمي الصيني إسمين مشهورين هما : يِنْ يُوانْ ؛ ثم هناك أيضاً كْيَنْغْ بيوو وَيْ kiang yeou wei المتوفي في سنة ١٩٢٧ . تأثر يِنْ يُوَان بالفكر الغربي ؛ ومن المبادىء الرُّكنية في مذهبه المناداة بالتربية المتوازنة للشخصية البشرية والإنفتاح على الآراء المتعددة(*) .

(*) للمثال ، را : معجم الفلاسفة المصوَّر (بالفرنسية) ، باريس ، سيغيرْسْ ، ١٩٦٢ .

١٤ ـ صَنْ ياطْ صَنْ

هو من أبرز المسهمينَ في صياغة وتنظيم « الفكر الثوري » في الصين . كان الرجل (١٨٦٦ ـ ١٩٢٥) مؤيداً للعمال والفلاحين ، وتحالف مع الحزب الشيوعي الصيني متأثراً بالثورة الروسية . ونظريته في المعرفة ، وفي القيم والتغيير ، تُقرأ جيداً عند المغيِّر الأكبر : ماوتسي تونْغْ . وهنا تجربة في التفلسف والفعل عظيمة : قضت على المجاعة والفقر والقهر ، وصنعَت القنبلة المرعِبة وأحدث جهاز تكنولوجي للصين . ولعلّ المستقبل سيكون هناك للفكر الذي يبني مستقبلياته بالتصاق أوثق ليس مع الفكر الماوي بل مع كونفوشيوس « الرجعي » ، مع الركائز والجذور والنسغ التراثي .

مصطلحات

١ - معجمية بعض المصطلحات اليوغية

t

A

أغْنا: فصول، مراتب، درجات	Agna: chapitres, dégrés
أجْنا: أمر	Ajna: commandement
أناهاتا: طنبور	Ana hata: tambour
أسانا: أوضاع جسدية	Asanas: postures corporelles
أتمان (النفس): مبدأ أزلي مذكر، النَّفَس، الروح الفردية	Atman: principe eternel

B

بهاغافاد غيتا: كتاب مقدس من تأليف الألهة	Bhagavad gita
بهاكتي: ورع، تقوى [محبة]	Bhakti: dévotion fervente
يوغا تبتلية	Bhakti yoga
باب الرحمة	Brahma randhra: ouverture vers
برهمان، الفكر الشامل،	Brahaman
النفس الكلية، المطلق، العقل الكوني	Budhi: intelligence cosmique
بانْغالا، نهر مساعد للغانج، نهر رمزي حول العمود الفقري	Bengala

C

شكْرا: مركز، دولاب	Chacra: centre, roue

D

Dharma: norme universelle	سُنَّة كونية
Dharana: Fixation	التحديق ـ التثبيت
Dhyana: Méditation	التأمل
Devata: Divinités	آلهة
Darsana: point devue: école philosophique	مدرسة فلسفية كلاسيكية
Dharana: fixer l'attention	تركيز الإنتباه

G

Ghéranda Samhita	كتاب يوغي من تأليف البشر
Guru: maître qualifié; maître spirituel	معلم يوغي مؤهَّل

H

Hata yoga: yoga de la force	يوغا القوة
Hamsa: oie sauvage; oiseau migrateur	ورقاء، طائر مهاجر

I

Ida	النهر الأصفر، نور القمر (الإيدا والبنغالا : نهران رمزيان)

J

Japa: répétition inlassable du nom du seigneur	ترداد بصوت منخفض لأسماء الله المقدسة، ويتم باستعمال سُبْحة مؤلفة من ١٠٨ حبات
Japayoga: moyen de parvenir à la délivrance	يوغا الدعاء للتوصل إلى الخلاص
Jivan-Mukta: délivré-vivant	المحرَّر الحي

K

Kairalya	حالة التفرد أو العزلة التامة
Karma-yoga: yoga des Œuvres	يوغا الخدمات
Karman: doctrine du karman	النظرية القائلة بأن الفرد يرث عند ولادته
Kaivalya: état d'isolement parfait	كل الأفعال التي أتمها خلال سلسلة

الحيوات التى عاشها من قبل الخلاص الكامل ـ العزلة الكاملة

Kundalini: puissance; serpent femelle; l'enroulée ، كونداليني ، حية أنثى

الملتفة، قدرة

L

Laya-yoga: yoga de la dissolution — يوغا الذوبان

Lakshmi: parvati; durga — آلهة من الأدب الطنطري (التنتَري)

M

Muladhara: soutien de la base — ركيزة القاعدة

Manipuro: cité de joyaux — حاضرة ، أو مدينة ، الجواهر (شكرا)

Moksa: le salut, la délivrance — موكشا ، الخلاص، التحرر

Mahayogin: grand adepte du yoga — المريد ـ اليوغي (أو اليوغاوي) الكبير

Maniprabha: interpretation de Ramananda Sarasvati — تأويل الرامانندا ساراسفاني

Mahavira: fondateur du jainisme — مؤسس الجايينه (الجينوية)

Manas: La pensée; l'esprit humain — الفكر«سائق العربة ، الفكر البشري» .

N

Nada: bruit — ضجة ، نادا

Niyama: astreinte — إكراه، إرغام ، نياما

Nadis: Rivières. Conduits — مجارٍ، أنهُر، نادي (ناديات)

O

OM: verbe createur — الكلمة الخالق ، أوم

P

Padma asana: posture de lotus — وضع زهرة اللوتس «الجلوس الأربعاء»

Parvati: parèdre de shiva, comparé à Kondalini — قرينة شيفا ـ مقابل الكندالني

Patanjali — باتنجالي : مؤلف كتاب اليوغا سوترا (ق ٤ ق م)

Purusha ou Atman: principe mâle — مبدأ مذكّر ، بوروشا

Pratyahara: retrait des sens — تعطيل الحواس، العزلة عن العالم الخارجي ، بْرَتْياهارا

Pranayama: maîtrise du souffle	التحكم في التنفس ، بْرانایاما
Purusha; Brahman: Esprit universel	الروح الكلية ، بوروشا

R

Rajan: roi	ملك، راجان
Raja-yoga: l'art royal	اليوغا الملكية، الفن الملوكي ، راجايوغا
Ramakrishna	معلم معاصر (راماكريشنا)
Rishis: Prophètes	الحكماء ، الأنبياء

S

Sabvada-Brahman: son absolu	الصوت المطلق ، الأبدي
Sahasrara padma: Lotus à mille pétales	اللوتس ذات الألف بتلة (تُوَيْجَة)
Samadhi: (Position)	الوضع : نسيان الجسد ـ حالة تحرر النفس من عالم الحدث
Samnyasa: Renoncement	التخلي، الترك
Samhita: Recueil de strophes	مجموعة دينية أناشيدية
Samsara: transmigration	الهجرة، التناسخ، الإنتقال ، سمسارا
Sakti: Puissance féminine	قوة أنثوية
Sidhis: Pouvoirs merveilleux	قدرة خارقة
Susumna	النهر المركزي الذي يلتف حوله نهرا إيدا وبنغالا
Svadhiskthan: fondement de l'individu	ركيزة الفرد
Sutra: enchaînement de propositions elliptiques	تسلسل المضمرات
Shiva	إله ، شيفا
Su-youkta: Coursiers bien attelés	أحصنة ملجومة أو مكدونة

V

Vartika	أحد التفاسير
Visudbha: le purifié	النقي، المزكّى، المطهّر

Y

Yama: Refrenement	قهر ـ قمع
Yoga: une méthode	نير ـ طريقة ـ الربط ، السيطرة ، الإخضاع
Yoga hata	يوغا القوة
Yoga Karma	يوغا الخدمات

Yoga Bakti	يوغا الخشوع
Yoga Japa	يوغا الدعاء
Yoga Laya	يوغا الذوبان
Yogin: adepte	المريد اليوغي (اليوغاوي)

٢ - معجمية عامة

■ أغْني Agni إله النار.

■ أهِمْسا Ahimsa مَبدأ اللاعنف واحترام كل حيٍّ.

■ أسوكا (أثوكا/ Açoka امبراطور هندي (٢٦٣ - ٢٣٢ ب م). أمر بنقش النصوص البوذية على الحجار والأعمدة وفي الكهوف.

■ أنانْدا (أنَنْدا/ Ananda): ابن عم بوذا وتلميذه المفضل.

■ أَنَتْا/ Anantta اللا أنا.

■ أَرَنْياكا / Aranyâkas الكتب الغابيّة. وهي أقسام من الفيدا مخصصة للنُساك، في الغابة

■ أرْهاتْ / Arhat الصِّدّيق، المستحقّ. وهو الذي تجاوز «العوائق العشر»، واتبع «الطرق الأربعة»، وبلغ أبواب النرفانا.

- بهاغافادْ - جيتا (أو: كيتا، غيتا): نشيد السعيد، نشيد المغتبط. موجود داخل المهابهاراتا. تغنّي الورع والإخلاص والمحبة.

- بهاكْتي: وَرَع شخصي، إخلاص، محبة. وهي طريقة في الخلاص تختلف عن طريقة الشعائر وطريقة المعرفة. في البهاكتي الإنسان يعطي دون توقع أو طلب أي مقابل. نفعل الصالح لأنه صالح.

- بودْهْغايا / Badhgaya قرية في البيهار حصل فيها الإشراق لبوذا.

- بودْهيدْهارْما: راهب بوذي أسس في ألـ ٥٢٠ البوذية الصينية. أكبر منظّر في مدرسة المهايانا.

- بْراهْما: صفة لبراهمان (المطلق). وهو سيد الكائنات المخلوقة، وأقنوم في التثليث الهندوكي. (قا: بَراجاباتي).

ـ بْراهمانْ: الفكر (الروح) الأسمى الشامل.
ـ بْراهْمانا: القطاع الثاني في تقسيم النصوص الفيداوية.
ـ بوشيدو: طريق الفرسان. الدستور الأخلاقي للمحارب في بوذية زَنْ.
ـ بْراجاباتي: سيد المخلوقات. تأنيس الخالِق والعالَم.
ـ بْراكْريتي: المادة، ما يولّد. الأم الكبرى أو الأم الشاملة. ترتبط بالبوروشا.
ـ بوروشا: الإنسان الخالد، الأول، الأساسي. روح العالَم.

ـ دْهارْما: العقيدة، الناموس، الشريعة.
ـ دْهاما: الدهارما (دْهاماً كلمة باليوية لاسنسكريتية فصحى).

ـ كارْمان أو كارْما: مبدأ السببية التي بموجبها تكون الأفعال والكلمات والأفطار ذات تأثير في حياتات الفرد اللاحقة.
ـ كشاتْريا: محارب، من الطبقة الثانية في الطبقاتية الهندية.

ـ مادْهْياميكا / Madhyamika: العقيدة الوسطى التي أسسها ناغارْجونا.
ـ مارا: المجرِّب، الإغوائي. هو الغرائز والشهوات. هو الرَّجيم (قا: الشيطان).
ـ مانا: قوة غير معروفة وغير شخصية، مبثوثة في كل الكائنات وهي أساس كل نشاط.

مرجعية مقتضبة

١ ـ لائحة عامة: *

ـ ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران، ١٩٧١.

ـ أحمد (سيد مقبول ـ)، العلاقات العربية الهندية، تعريب ن. زيادة، بيروت، الدار المتحدة للنشر ١٩٧٤.

ـ البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة....، حيدر أباد، ١٩٥٨.

ـ ديورانْتْ (ولْ)، قصة الحضارة، ج ٣، ترجمة زكي نجيب محمود.

ـ رادا كرشنا وتشارلس مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ن. اليازجي، بيروت، ١٩٦٧.

ـ الزكي (عبد الرحمن ـ)، قصة بوذا، الاسكندرية، مؤسسة المطبوعات الحديثة، ١٩٥٩.

ـ الزعبي (محمد علي ـ) وزيعور (علي ـ) وجنبلاط (كمال ـ)، البوذية...، بيروت، مطبعة الإنصاف، ١٩٦٢.

ـ الساعاتي (أحمد محمود ـ)، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، ج ١و ج ٢، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٥٧ ـ ١٩٥٩.

ـ شِبل (فؤاد ـ)، البوذية، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٣. ـ حكمة الصين، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٧.

ـ شَلبي (أحمد ـ) أديان الهند الكبرى، القاهرة، ١٩٦٦.

ـ عمر (أحمد مختار ـ)، البحث اللغوي عند الهنود وأثره على اللغويين العرب،

بيروت، دار الثقافة.
- غلاب (محمد -)، الفسلفة الشرقية، القاهرة، ١٩٣٨.
- فيلْيوزا (جان -)، فلسفات الهند، ترجمة علي مقلد، بيروت، المنشورات العربية، ١٩٧٦.
- كاروس (بول -)، إنجيل بوذا، ترجمة عيسى سابا، بيروت، ١٩٥٣.
- ماسون أورسيل (بول -)، الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد ي. موسى، القاهرة، ١٩٤٧.
- مباركبودي (القاضي أطهر -)، العرب والهند في عهد الرسالة، ترجمة عبد العزيز عبد الجليل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣.
- النمر (عبد المنعم -)، تاريخ الإسلام في الهند، بيروت، مجد (المؤسسة الجامعية...)، ١٩.

٢ - أسفار الهند (في ترجمات عربية أو فرنسية أو انكليزية):
- أو بانيشاد.
- بهاغافاد غيتا.
- رامايانا.
- فيدا.
- مهابْهاراتا.
- كاماسوترا.
- مانوسْمِرْتي.

— Bareau, Bouddha, Paris, Seghers, 1962.
- Barth, *Les religions de l'Inde, Paris, P.U.F. 1914.*
- *Eliade (M-), Histoire des croyances et des idées réligieuses, Paris, Payot, I, 1980; II, 1981.*
- *EncyclipŒdia Universalis.*
- Filiozat, *Les Philosophies de l'Inde*, Paris, P.U.F, 1970.
- Glasenapp, *Brahma, et Boudha*, Paris, Payot, 1937.
  - *La philosophie indienne*, Paris. Payot, 1951.
- Grousset, *Les philosophies indiennes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1941.
- Masson-Oursel, *La philosophie en Orient in*, Bréhier, *Histoire*

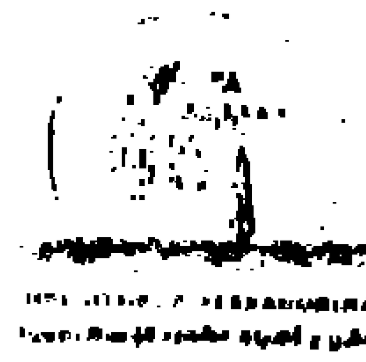
de la philosophie, Paris , P.U.F, 1957.

- *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Paris, Geuthner, 1925.
- Percheron. Le Bouddha et le bouddhisme. Paris, seuil, 1974.
- Renou et J. Filliozat. *L'Inde classique*, 2 Vol. Paris, Payot, 1949 et 1953.
- Schweitzer. *Les grands penseurs de l'Inde*. Paris, Payot. 1967.
- Zimmer، *Les philosophies de l'Inde*. Paris. 1953.
- Das Gupta. *History of Indian philosophy*. 5 Vol, Gambridge University Press , 1951-1955.
- Hiriyanna. *Outlines of Indian Philosophy*. London. G. Allen et Unwin Ltd., 1956.
- **Ikram.** *History of* ***Muslim*** *civilisation in* ***India*** *and* ***Pakistan***, ed by**Rachid,** La hore. 1961.
- *The Legacy of India*, ed. by Garrat, **London** , 1938.
- Tara Chand. *Influence of Islam on Indian culture*، *Allahabad. 1956.*
- *Zaehner. Hinduism*. London, Oxford University Press, 1962; - *Hindu and Muslim Mysticism*, London. 1960.

المحتـــوى

الباب الثالث
الفلسفة الإتّباعية أو المذاهب الصِّراطية الستّة

الباب الرابع
التفاعل والإصلاح في الفِكَرْيْن الهندوكي والإسلامي الهندي



هذا المشروع الفلسفي الحضاري

هو هديةُ الجامعة اللبنانية للجامعات العربية. ومُقدَّمٌ للباحثين في الفلسفة؛ وللمهتميّن بتاريخها وخريطتها، بوظيفتها وموقعها، بخطابها الشمّال في الأيْسيّات والمعرفيات، في العلائقية والمعايير.

... يتناول مشروعُنا التجاربَ الكبرى للفلسفة في العالم، وفي التاريخ؛ ويقدِّم نفسَه تجربةً مرادها التَحرُكُ في فضاء مدرسةٍ عربيةٍ إسهاميةٍ في الفلسفة، تتغاذى مع العِلم المعاصر، وتزرع المفاهيم والعقلانية في الكينوني والعلائقي والقِيمي، في المستقبليات والنظر والإستراتيجية.

... يُوَعْيِن مشروعنا إعتبار تاريخ الفلسفة أداة؛ أو هو إمكان، ومجال. ونَعتَبر الفلسفة قطاعاً فكرياً راسخاً، مؤثراً في الحضارة العربية؛ وهو إقلاقي. إنّه قراءة تَدبُّرية للمعنى والنص، للحقيقة والقيمة؛ غَير محصورٍ في تعريفٍ ضيّق آحاديّ.



